ТДК

Л. Н. Виноградова

Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян

Российская академия наук
Институт славяноведения

Традиционная Духовная Культура Славян

Современные исследования

Л. Н. Виноградова

Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян

«ИНДРИК»
Москва 2000

Ответственный редактор *С. М. Толстая*

Виноградова Л. Н.
Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. — М.: Издательство «Индрик», 2000. — 432 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования.)
ISBN 5-85759-110-4

Книга посвящена «низшей» мифологии славян, т. е. народным поверьям о персонажах нечистой силы — русалках, ведьмах, домовых, о духе-любовнике и духах-прорицателях и т. п. Затрагиваются проблемы, связанные с трудностями идентификации демонологических персонажей и с разработкой методов сравнительного изучения демонологии разных славянских народов. При исследовании этого важнейшего фрагмента народной культуры главным для автора остается факт включенности мифологических персонажей во все сферы бытовой и обрядовой жизни традиционного общества. В Приложении впервые публикуются полевые материалы Полесского архива, содержащие народные поверья о русалках. Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся народной культурой, фольклором и мифологией славян.

Folk Demonology and Mythoritual Tradition of the Slavs

The book is dedicated to the Slavic folk mythological characters, such as «rusalka», witches, house-spirits, demon-prophet, demon-lover and so on. The author studies the problem of the identification of mythological beings and comparative study of the demonological systems in Slavonic beliefs. The principal point of research is to realize that every mythological character is included into the whole sphere of people's ritual and everyday life. The Supplement provides new materials from the Polessian-Archive on the people beliefs about «rusalka». The book is intended for the general readers, who are interested in the folk culture and Slavic mythology.

ISBN 5-85759-110-4

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Интерес к славянской мифологии начался, как известно, с попыток реконструировать языческий пантеон высших божеств, сведения о которых извлекались прежде всего из средневековых письменных источников: сочинений византийских авторов, записок путешественников, исторических хроник и летописей, церковных поучений. Когда же в поисках более подробных и массовых материалов исследователи-первопроходцы обратились к данным устной фольклорной культуры, то оказалось, что в основе народных мифологических представлений об устройстве мира лежат поверья, связанные не с высшими божествами, а с персонажами «низшей» мифологической системы, т. е. с образами нечистой силы. Движимые стремлением описать славянскую мифологию по аналогии с детально разработанной античной, авторы первых трудов по славянскому язычеству создавали длинные списки так называемых «божеств», названия которых добывались порой весьма сомнительными способами (например, использовались неясные имена и названия, встречающиеся в поговорках, заговорах, формулах клятв и проклятий, песенных рефренах и т. п., а затем домысливался некий мифологический образ). Так возникли (и, к сожалению, до сих пор не сходят со страниц новейших мифологических словарей) многочисленные *лели, леды, любмелы, дзевои, паляндры, зимцерлы* и прочие искусственно созданные «персонажи», включенность которых в архаические верования славян не подтверждается ни надежными письменными источниками, ни данными устной народной культуры.

Принципиально иначе обстоит дело с образами «низшей» мифологии, при описании которых может быть привлечен почти безграничный диалектный материал реально засвидетельствованных народных поверий о нечистой силе. Здесь исследователь име-

ет дело не только с номинативной лексикой, но и персонажными характеристиками мифических существ, представленными в многочисленных суеверных рассказах, запретах, мотивировках, вербальных формулах и других жанрах устной традиционной культуры. Поэтому сведения о *домовых, леших, водяных, банниках, русалках* и других духах в мифологических трудах и словарях в гораздо большей степени узнаваемы и достоверны.

Показательны в этом отношении краткие заметки М. В. Ломоносова, которые представляют собой едва ли не первый проект изучения русской мифологии. Автор пытается воссоздать пантеон славянских богов и одновременно установить (весьма произвольно) их античные соответствия (например, *Перун* — Юпитер, *Коляда* — Юнона, *Царь морской* — Нептун, *Лада* — Венера и т. п.), а наряду с этим приводит ряд известных ему персонажей русской народной демонологии: *леший, полудница, шиликун, домовой, бука, нежить, кикимора, яга-баба, обмен, змей летучий*. Интересно при этом, что значение имен первого ряда определяются им через образы античной мифологии, тогда как в названиях второго ряда таких соответствий нет, и Ломоносов делает для себя помету: «Вспометовать всех их действия. Змей летает, с лешим бутто бабы живут...» [1], — т. е. он осознает необходимость закрепления за именем персонажных характеристик, иначе оно остается бессодержательным термином.

Традиция описывать персонажи славянских верований через (узнаваемые для просвещенной публики) образы античной мифологии сохранялась до начала XIX века во всех словарях по славянскому язычеству. Характерно, что образы народной демонологии определяются то как *божества*, то как *полу-божества* или *духи*, то как *дьяволы*. Вот как описываются, например, в трудах этого типа *русалки*: «Русалки — славянские нимфы. Их почитают богинями вод и лесов...» [2]; «Русалки — это были русские нимфы и наяды. Баснь говорит, что на них были зеленые волосы и что они чрезмерно любили качаться на

---

1 *М. В. Ломоносов*. Избранные философские сочинения. М., 1940, с. 314.

2 *М. И. Попов*. Описание древнего славянского языческого баснословия. СПб., 1768, с. 32.

ветвях дерев...»[3]; «Русалки — полудухи женского рода. Живут они обыкновенно в речках...»[4]; «Русалки — дьяволы женского рода, живущие в горах, в реках и болотах...»[5]. Соответственно *леший* характеризуется как «подлинный греческий Сатир» или «божество леса». В подобных дефинициях проявляется потребность толкования имен персонажей через определенные понятийные категории, т. е. неизвестное описывается через нечто более известное.

За полтора века относительно активной собирательской работы во всех славянских странах накопилось большое число описательных материалов, отражающих народные верования о персонажах «низшей» мифологии, однако научно-теоретическая разработка этой неисчерпаемой темы долгое время не поспевала за нагромождением фольклорных и этнографических фактов. Существенно продвинуты были исследования в этой области в начале XX века работами Д. К. Зеленина, который сумел не только всесторонне и полно проанализировать образ восточнославянской *русалки*, но и показал его включенность в контекст общей мифологической и обрядовой системы. В результате такого нового подхода ему удалось блестяще доказать генетическую связь русалок с категорией так называемых «заложных» покойников, т. е. людей, умерших преждевременной или неестественной смертью[6].

Вслед за тем в 30-е гг. известный польский этнограф К. Мошиньский впервые сформулировал одну из главных методологических проблем в изучении народной демонологии. Он отметил значительную степень варьирования поверий об одном и том же персонаже в разных локальных зонах, что создает особые трудности для распознавания определенного типа демона.

---

3 *А. С. Кайсаров*. Славянская и российская мифология. М., 1810, с. 164.

4 *С. Н. Глинка*. Древняя религия славян // Мифы древних славян. Саратов, 1993, с. 130.

5 *М. Д. Чулков*. Словарь русских суеверий. СПб., 1782, с. 262.

6 *Д. К. Зеленин*. К вопросу о русалках: Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов // Живая Старина, 1911, вып. 3–4, с. 354–424; Д. К. Зеленин Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916; *D. Zelenin*. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.

Каждый конкретный образ характеризуется в той или иной местности особым составом признаков и мотивов (из которых одни являются ведущими и преобладающими, а другие — периферийными): на одной территории известны всего две-три характерные черты, присущие этому образу, а на другой этнографы фиксируют целый спектр мотивов и признаков, через которые этот персонаж описывается. Наконец, можно встретиться с ситуацией, когда круг мифологических характеристик остается как будто прежним, но имя демона изменилось, — а это уже ставит перед исследователем задачу определить, тот ли это самый персонажный тип или уже другой образ. «В результате получается, — пишет К. Мошиньский, — что, суммируя все услышанное о конкретном демоне из уст народа в разных регионах, этнограф воссоздает его полный образ, который, однако, может сильно отличаться от реально зафиксированных в одном селе представлений о нем» [7] . Это наблюдение не утратило своей актуальности в настоящее время. Оно подводит нас к пониманию одной из центральных проблем, с какой сталкиваются все, кто занимается изучением народной демонологии: поверья о мифологическом персонаже представлены в широком диапазоне междиалектного варьирования, и это касается как термина (имени), так и его значения (набора характеристик). Это приводит к тому, что исследователь нередко утрачивает ясность, имеет ли он дело с вариантом того же самого персонажного типа или с иной категорией демонических существ.

Новый этап в разработке этой темы ознаменовался выходом в свет труда Э. В. Померанцевой «Мифологические персонажи в русском фольклоре» [Померанцева 1975], и хотя в качестве основных задач здесь выдвигаются прежде всего фольклористические проблемы (например, вопрос соотношения демонологических верований и фольклорных текстов), автор затрагивает принципиально важные для понимания особенностей «низшей» мифологии вопросы. Один из них связан с требованием учитывать жанровую разновидность источника, из которого почерпнута информация о демоне (это могут быть, например, апокрифические сказания, исторические легенды, фольклорные сказки — фантастические,

---

7 *K. Moszyński.* Kultura ludowa Słowian. T. 2, cz. 1. Warszawa, 1967, s. 602.

бытовые, о животных; суеверные рассказы и былички; мифологические поверья; этнографические свидетельства об обряде, запрете, обереге и т. п.), так как от этого зависит разный характер и объем сведений. Особую ценность представляет едва ли не первая (для русского материала) попытка системной классификации демонологических сюжетов и мотивов.

Наиболее широкий размах получило издание трудов по славянской демонологии в период последних 10–15 лет, когда стали активно публиковаться сборники быличек и народных рассказов о нечистой силе[8]; обобщающие работы, посвященные демонологии конкретной этнической традиции[9]; словари мифологических персонажей[10]; указатели демонологических мо-

---

8 Такие, например, как: Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987; Легенды. Предания. Бывальщины / Сост. Н. А. Криничная. М., 1989; Былички и бывальщины / Сост. К. Шумов. Пермь, 1991; Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комментариев О. А. Черепанова. СПб., 1996; Невидими нощни гости / Подбор и научен коментар *Е. Мицева*. София, 1994; *D. Simonides*. Śląski horror o diabłach, skarbnikach, utopcach i innych strachach. Katowice, 1984; *M. G. Gerlich*. Strachy: W kręgu dawnych śląskich wierzeń. Katowice, 1989 и др.

9 Архаические черты общеславянской демонологической системы проанализированы *Е. Е. Левкиевской* в разделе «Низшая мифология славян», опубликованном в: Очерки истории культуры славян. М., 1996, с. 175–195. Севернорусские поверья получили отражение в серии работ *Н. А. Криничной*: 1) Домашний дух и святочные гадания. Петрозаводск, 1993; 2) Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993; 3) На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994. Из польских трудов укажем: *B. Baranowski*. W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981; *L. Pełka*. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987. Из болгарских: *И. Георгиева*. Българска народна митология. София, 1993; *М. Беновска-Събкова*. Змеят в българския фолклор. София, 1995. Сербская демонология описана в работах: *С. Зечевић*. Митска бића српских предања. Београд, 1981; в трудах Л. Раденковича (в печати); македонская — в: *Т. Вражиновски*. Народна демонологија на Македонците. Скопје; Прилеп, 1995.

10 Русский демонологический словарь / Автор-сост. *Т. А. Новичкова*. СПб., 1995; *М. Власова*. Новая Абевега русских суеверий: Иллюстративный словарь. СПб., 1995; *М. Власова*. Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 1998; Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995; Міфы Бацькаўшчыны / Уклад. У. А. Васілевіч. Мінск, 1994 и ряд других.

тивов [11]; предварительные материалы к сравнительному изучению сходных образов разных славянских традиций [12]; этнолингвистические работы, в которых анализируются особенности лексики демонологической сферы [13] и т. п.

---

[11] *С. Айвазян.* Указатель сюжетов русских быличек и бывальщин о мифологических персонажах // *Э. В. Померанцева.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 167–182; *В. П. Зиновьев.* Указатель сюжетов сибирских быличек и бывальщин // Локальные особенности русского фольклора Сибири. Новосибирск, 1985, с. 62–76; *С. М. Лойтер.* Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995, с. 80–108; *D. Klimová-Rychnová.* Katalog lidové prózy Nové Lhoty na Horňácku // Český lid. Praha, 1963, roč. 50, No 4; 1964, roč. 51, No 2.

[12] Попытки сравнительного изучения МП разных славянских традиций предприняты в работах: *Э. В. Померанцева.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиция. М., 1978, с. 143–158; *А. В. Гура.* Материалы к сравнительной характеристике женских МП серболужицкие параллели) // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. М., 1994, с. 115–132;. *Е. Е. Левкиевская, В. В. Усачева.* Водяной // Славянские древности: Этнолингвистический словарь (под ред. Н. И. Толстого). Т. 1. М., 1995; *Е. Е. Левкиевская.* Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996, с. 185–212.

[13] Заметно продвинули разработку проблем народной демонологии труды этнолингвистов. Из основных работ укажем следующие: *Н. И. Толстой.* Заметки по славянской демонологии // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995; *О. А. Черепанова.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983; *О. В. Санникова.* Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста// Славянский и балканский фольклор: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994, с. 44–83; *Н. И. Зайцева.* Мифологическая лексика в чешском и словацком языках. Канд. дисс. Минск, 1975. Под руководством Н. И. и С. М. Толстых выполнен ряд дипломных и диссертационных работ по этой тематике: *Е. М. Назарова.* Болгарская мифологическая лексика в этнографическом и этнолингвистическом освещении. Дипл. раб. МГУ, 1986; *Е. Е. Левкиевская.* Русская, украинская и белорусская мифологическая лексика: Опыт сравнительного анализа. Дипл. раб. МГУ, 1988; *О. В. Санникова.* Польская демонологическая лексика в этнолингвистическом и сравнительно-историческом освещении. Канд. дисс. Москва, 1990; *В. В. Слащев.* Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических персонажей сербов, черногорцев, хорватов и муслиман. Дипл. раб. МГУ, 1992.

Результатом таких исследований можно признать тот факт, что современное состояние славистики в области изучения «низшей» мифологии характеризуется достаточно обширной базой собранного фактического материала; неплохим уровнем его предварительной обработки и систематизации в виде указателей и каталогов мотивов о нечистой силе, словарей персонажей и демонологической лексики; первыми удачными попытками аналитического изучения не только отдельных образов, но и целых фрагментов демонологической системы конкретных традиций. Заслугой специалистов, разрабатывающих этот круг вопросов, является, во-первых, осознание того, что весь комплекс народных поверий о сверхъестественных существах не сводится к перечню традиционно выделяемых образов (*домовых, леших, полевиков, русалок*), а включает более широкий круг слабо индивидуализированных мифических существ (иногда и не наделенных собственным именем); «ходячих» покойников, призраков и духов; персонифицированных праздников, дней недели; условных персонажей, олицетворяющих долю, беду, смерть; реальных людей, наделенных фантастическими свойствами; животных и явлений природы (вихрь, ветер) с ярко выраженными демоническими признаками и т. п. Во-вторых, народная демонология стала изучаться не только как сумма обособленных портретов — образов нечистой силы, но и как один из цельных фрагментов народной духовной культуры, тесно связанных с общей обрядово-мифологической системой и архаическими представлениями славян об устройстве мира. В-третьих, стала очевидной первостепенная важность проблемы идентификации мифологического персонажа, т.е. необходимость соотнести данные о нем с определенным персонажным типом в общей классификационной системе. Трудности подобной процедуры связаны, с одной стороны, с множественностью диалектных названий одного и того же персонажа (ср. севернорусские наименования колдуна: *веду́н, вещу́н, ворожёц, гад, га́даль, га́мка, ересту́н, знато́к, ико́тник, киля́тник, клохту́н, ломо́тник, черона́й* и др. — [Черепанова 1983, с. 15]), а с другой — с разной типологией персонажей, наделенных общим именем (ср. варианты значений слова *кикимора*: 'дух, вызывающий припадки кликушества'; 'персонификация лихорадки'; 'младенец, подмененный нечистой силой'; 'женская ипостась

домового духа'; 'жена лешего'; 'мифическая хозяйка водного источника'; 'дух, стерегущий гороховое поле' — [Черепанова 1983, с. 127]).

Именно для целей надежной идентификации и полного описания персонажа (любой местной демонологической традиции) была разработана специальная схема-анкета, которая предполагает выявление всех наиболее характерных черт демона на разных уровнях (лингвистическом, морфологическом, функциональном). См. ниже, с. 28–29.

Наименее продвинутыми в настоящее время остаются вопросы, связанные с классификацией общего состава мифологических персонажей в рамках определенной одноэтнической традиции; с изучением народной демонологии не только как списка персонажей, но и как системы, включающей наряду с персонажами весь круг мотивов о сверхъестественных существах; наконец, остро ощущается потребность в разработке нового уровня общеславянских сравнительных исследований в области «низшей» мифологии, т. е. в освоении методики сопоставительного анализа как отдельных образов, так и целых демонологических систем разных славянских народов.

Сложности на этом пути начинаются с отсутствия удовлетворительной научной терминологии, с помощью которой можно было бы достаточно точно определить объекты описания демонологической системы. Традиционно используемые определения типа «демон», «демоническое существо» (или «мифическое», «сверхъестественное существо»), «нечистая сила», «духи» — отражают такие свойства изучаемого объекта, как его нереальность, фантастичность, принадлежность к сфере «нечистого» (по сравнению с сакральными силами христианского культа), бестелесность, связь с человеческой душой. Что же касается класса живых людей, наделенных мифическими способностями (*ведьмы, колдуны, знахари, планетники, волкулаки* и др.), то для их классификационного наименования исследователи обычно используют термин «полудемоническое существо». Однако, известно, что народная демонология включает целый ряд мифологических персонажей, имеющих переходные формы как бы «расположенные» между классом духов и классом живых людей с демоническими признаками (*змора, стрига, вештица, планет-*

ник), которые в разных локальных поверьях характеризуются то как типичные мифические существа (духи), то как реально существующие люди, наделенные сверхъестественными свойствами. Кроме того, исследователям хорошо известно, как часто демоническими признаками наделяются в мифологических верованиях так называемые «знающие» люди (пастухи, кузнецы, мельники, пчеловоды, гончары, музыканты и др.), которые якобы обладают неким сверхзнанием, но далеко не всегда «дотягивают» до ранга демонического существа. Поскольку демонологическая система включает в свой состав более широкий (чем до недавнего времени считалось) круг реальных лиц, условных персонажей, иногда даже образы народного культа святых, некоторых животных и явлений природы и т. п., — то по отношению к ним бывает довольно трудно использовать термины «демон», «нечистая сила», «мифическое существо». Пожалуй, более нейтральным, охватывающим все персонажные группы народной демонологии можно признать термин «мифологический персонаж», хотя и он не является вполне точным, так как может быть отнесен не только к образам нечистой силы, но и ко многим общефольклорным персонажам (к героям легенд, мифов, сказок, былин). Тем не менее, нам приходится пользоваться в настоящее время как традиционно принятыми в фольклорно-этнографической литературе определениями («демон», «дух», «персонаж нечистой силы», «мифическое существо», «полудемоническое существо»), так и термином «мифологический персонаж», ориентированным на более широкий охват демонологических образов, чем категория духов (нереальных, мифических существ) и разряд реально существующих персонажей (людей и животных с демоническими признаками).

* * *

Степень изученности демонологических поверий в рамках конкретной этнической традиции (русской, польской, болгарской и т. п.) подготовила базу для нового этапа исследований — актуальной становится разработка методики с р а в н и т е л ь н о г о   а н а л и з а мифологических персонажей в общеславянском

масштабе. Коллектив московских авторов, работающих над словарем «Славянские древности» (1-й том опубликован в 1995 году), был поставлен перед необходимостью описать в словарной статье под русским термином (например, «Ведьма», «Водяной», «Вампир» и т. п.) основные варианты типологически сходных славянских образов, — и столкнулся с практическими и методологическими трудностями. Они связаны с проблемой установления степени «похожести» или идентичности демонологических образов разноэтнических систем, т. е. с решением вопроса о том, как определить тот порог тождества, на основании которого конкретный демонологический образ может быть отнесен к определенному классу персонажей. Скажем, для того, чтобы выявить круг славянских образов, соответствующих понятию «ведьма», исследователь должен сначала определить основной состав устойчивых признаков, характеризущих именно этот персонажный тип, после чего можно решать вопрос, совпадают ли диалектные формы сходных персонажей с установленной инвариантной моделью.

Трудности, связанные с идентификацией мифологического персонажа, возникают не только при сравнении разноэтнических демонологических систем, но с ними постоянно сталкиваются диалектологи и этнографы в ходе полевой работы в разных местах одной и той же этнической традиции. Если зафиксированное в определенной зоне название персонажа не совпадает со словом *ведьма* и характеризуется нетрадиционным составом признаков, то бывает непросто определить, считать ли его вариантом той же самой демонологической группы или это образ иного класса существ (ср. рус. поверья о «хомутницах», «пережинщицах», «еретицах» и т. п.).

Несмотря на большую научную литературу, посвященную изучению образа восточнославянской *русалки*, до сих пор не выявлен до конца тот необходимый «ядерный» набор примет, с помощью которых можно однозначно идентифицировать какой-нибудь женский персонаж именно как «русалку»: в одних местах типичной для нее оказывается связь с водой, в других — с житным полем или лесом; где-то она описывается как молодая красивая девушка, а где-то как старая уродливая баба; нередко определяющим для этого образа является мотив появления среди людей на Русальной (или на Троицкой) неделе, —

неизвестный в ряде регионов; типичное для многих мест вредоносное «щекотание» не фиксируется в севернорусских, карпатских и болгарских поверьях; отнюдь не повсеместными оказываются и другие ее характеристики: мотив расчесывания длинных волос, связь с цветением растений, происхождение от душ умерших до брака девушек, любовь к музыке и танцам и т. п.

Принципиально важным из всего перечня «русалочьих» характеристик К. Мошиньский считал верование о происхождении русалок из душ преждевременно скончавшихся девушек, обиженных на свою судьбу и мстящих живым [Moszyński 1967, s. 603]. Д. К. Зеленин в своей обстоятельной монографии о русалке приводит некоторые варианты «народных названий» этого персонажа и среди них ряд севернорусских терминов — *водяниха, лешачиха, шутовка, чертовка, хитка, лобаста*. Слово *русалка*, как отмечает исследователь, на Русском Севере «народному языку не свойственно» [Зеленин 1995, с. 144]. Тогда возникает вопрос, на каком основании выше поименованные персонажи причисляются к разряду «русалок»? Похоже, что ведущими «русалочьими» признаками Д. К. Зеленин в данном случае признает: 1) женскую ипостась; 2) связь с водой; 3) мотив расчесывания своих длинных волос. Описывая женский аналог водяного духа (имеющего вид мифической бабы, сидящей у воды и чешущей железным или золотым гребнем свои волосы), он заключает: «Трудно не узнать в этом образе русалку» и — «сходство *хитки* с русалкой полное» [Зеленин 1995, с. 146]. За местное название «русалки» принимает он и термин *лобаста*, на что автор комментариев к новому изданию работы Д. К. Зеленина делает вполне справедливое замечание: «Видимо, в данном случае недостаточно оснований для отождествления „русалки“ с „лобастой“, и последнюю следует признать самостоятельным мифологическим персонажем» [Левкиевская 1995, с. 336].

Действительно, в ситуации, когда такой существенный показатель, как и м я демона (т. е. термин *русалка*, соотносимый с понятием «русалка») отсутствует, остается для идентификации образа единственная возможность мысленно совместить все его персонажные характеристики с тем значением, которое мы вкладываем в слово *русалка*. Приметы, по которым Д. К. Зеленин узнал «русалку» в образах *чертовки, шутовки, хитки* и т. п., по-

жалуй, не являются достаточными, так как связь с водой и мотив расчесывания волос — это признаки, относящиеся к большой группе типологически разных женских образов славянской демонологии.

Подобные трудности постоянно возникают перед составителями сборников быличек при попытке сгруппировать тексты по персонажному принципу: если имя персонажа в самом рассказе отсутствует, то принадлежность его к группе «домовых» или «леших» приходится определять по характерным признакам и мотивам. Так, в сборнике сибирских суеверных рассказов В. П. Зиновьева к разделу «Леший» отнесен 61 текст, из них в 32-х нет прямого упоминания *лешего*. Соответственно, идентификация никак не названного в тексте демона осуществляется составителем либо на основании комментариев (рассказчика или собирателя), либо самостоятельно, исходя из типичных для данной местности признаков, обычно приписываемых «лешему». В некоторых случаях включение былички в этот раздел не кажется достаточно обоснованным. Например, в одном из рассказов повествуется, как к мужику, который косил за селом траву, подъехал на коне сосед по имени Алексей Андреевич; он спешился и попросил мужика дать закурить; тот отошел на мгновение достать махорку, а когда вернулся — соседа как не бывало [МРВС 1987, с. 25]. Текст отнесен к разделу «Леший», хотя ни одна из типичных характеристик этого персонажа здесь не представлена, мотив же «внезапного появления и исчезновения оборотня или нечистой силы в облике знакомого человека» часто выступает и признаком *колдуна, черта, покойника, водяного* и других персонажей.

Вместе с тем, и наличие узнаваемого имени (совпадающего с обозначением персонажного типа) далеко не всегда является надежным основанием для идентификации конкретного образа. Казалось бы, восточнославянский термин *домовик* позволяет со всей определенностью классифицировать мифический образ, наделенный таким именем, как тип домашнего духа-опекуна. Однако в западном Полесье под таким названием может выступать образ приходящего в дом извне вредоносного духа, покойника, духа умершего колдуна; либо зооморфного персонажа (ужа, ласки); либо прилетающего в дом духа-«обогатителя» и и т. п.

Итак, имя может быть признано весьма существенным, но не абсолютным (и, конечно, не единственным) признаком в процедуре идентификации демонологического образа. Собиратель фольклора (равно, как и составитель сборников рассказов о нечистой силе, и исследователь «низшей» мифологии), которому приходится иметь дело с впервые услышанным наименованием мифического существа, вынужден предпринимать попытки соотнести новые данные с системой известных в данной местности демонологических поверий, т. е. он пытается узнать в местных вариантах персонажей нечистой силы образы общеэтнической мифологической системы. Показательны в этом отношении свидетельства собирателей, которые добросовестно фиксируют все случаи нетрадиционных сочетаний имени демона и его персонажеобразующих характеристик. Такую полезную информацию содержит, например, книга Л. Пелки «Польская народная демонология». Автор последовательно отмечает местные варианты названий нечистой силы (и даже их количественные пропорции). Так, в восточных областях Польши в качестве полевых духов (т. е. персонажей, появляющихся в злаковом поле в полдень и наказывающих нарушителей запрета работать во внеурочное время) чаще всего выступают мифические существа, называемые *południce, rusałki żytnie, żytniczki, duchy polne, diabły, mierniki, majówki, złe duchy* и др. [Pełka 1987, s. 101]. Объединенные в одну группу по локальному признаку (появление в поле), эти духи (судя по различию имен и ряду других характеристик) не образуют единого персонажного типа. Так же обстоит дело с группой, условно названной «Упыри, вампиры»: по данным опроса сельского населения Восточной Польши, около 80% информантов продолжало верить, что умершие приходят с того света навещать живых, но лишь треть из них пользовалась термином *упырь*, остальные либо избегали какого бы то ни было именования, либо называли таких духов *nieboszczyk, umrzyk, duch pokutujący, strach, zły duch, mara, zmora* (т. е. «покойник», «мертвец», «душа раскаявшегося грешника», «страх», «злой дух», «мара», «змора») [Pełka 1987, s. 167]. Это свидетельствует о том, что в народном сознании «упырь» и ряд персонажей, носящих перечисленные выше названия, сближаются по признаку их общего происхождения из душ умерших людей, но едва ли образуют единый персонажный тип.

Аналогичные трудности с узнаванием одного персонажа за разными именами описывает другой польский этнограф, У. Лер, которая обследовала демонологические поверья в селах Верхней Силезии, где столкнулась с рядом нетрадиционных вариантов совмещения местных названий демонов с набором признаков, обычно приписываемых другим персонажам. Так, мотивы, которые в большинстве польских регионов характеризуют «богинку», здесь относятся к персонажам, называемым *zły duch, diabeł, ona*. Демон, похожий по основным характеристикам на «упыря», в местных поверьях называется *strzygoń* или *sotona*, что, по словам автора статьи, значительно затрудняет его идентификацию [Lehr 1984, s. 231]. В общеславянском контексте неожиданностью является и употребление термина *nocnice* (ночницы) по отношению к духам, появляющимся по ночам в виде блуждающих огоньков, в которых якобы превращались души умерших некрещеных детей или умерших до брака девушек; кроме того, этим же именем назывался в местной традиции «межевой дух» [Lehr 1984, s. 228–230]. У восточных же славян *ночницами* обычно называли духов бессонницы, вызывающих плохой сон и ночной плач младенцев. Автор считает такую путаницу результатом разрушения некогда цельной общепольской системы и позднейшим смешением разных образов. Однако следует учитывать, что практически все фрагменты народной культуры (включая язык) представлены в виде вариантов разных диалектных форм, и это признается ее имманентным свойством. По-видимому, во все времена демонологические верования имели определенные местные отличия. Другое дело, что особенностью именно сферы народной демонологии является необычно зыбкая связь имени и персонажеобразующих характеристик.

Специалисты давно подметили, что каждый образ «низшей» мифологии складывается из блока определенных мотивов (или свойств, приписываемых демону), но каждый мотив в отдельности никогда не является принадлежностью одного единственного персонажа, а включается в набор признаков то одного, то другого образа. По меткому выражению К. Мошиньского, демонологические мотивы «свободно блуждают» (мигрируют), существуя как бы независимо от названий конкретных персонажей [Moszyński 1967, s. 602]. Это ставит перед исследователями целый ряд вопросов о характере

соотношения слова и понятия в демонологической системе. Такой круг проблем рассмотрен в трудах лингвистов, обративших внимание на свойства мифологической лексики, специфика которой обусловлена ее особым семантическим статусом, т.е. необычным характером соотнесенности имени и обозначаемой им «реальности». Если признать, что в действительности нет реалий, наименованием которых служат слова демонологической сферы, то возникают трудности при установлении четкой системы понятий, относящихся к этим словам; например, остается не ясным, одно ли понятие обозначается словами *умран* (‘ходячий покойник’), *миряк* (‘призрак умершего’), *еретик* (‘умерший колдун’), или это разные понятия [Черепанова 1983, с. 52]. В такой ситуации, как говорят лингвисты, приходится идти не от понятия к слову, а от слова к понятию. Чтобы определить смысл таких слов, как *бука, бомка, вова* и под., исследователь фиксирует связанные с ними поверья и восстанавливает их условное значение (‘мифические существа, которыми пугают детей’). Такой тип словесных знаков специалисты называют «именами с нулевым денотатом»; поскольку предметного значения слова в реальной действительности нет, особую роль в соотношении «означаемое — знак» приобретает именно знак [Черепанова 1983, с. 54; Санникова 1990, с. 10–15].

Таким образом, единственно надежным способом идентификации можно признать определение демонологического персонажа как совокупности признаков (функций, мотивов), которые составляют ядро идентифицирующего минимума характеристик и на основе которого можно отличить один персонажный тип от другого. От решения этой центральной проблемы зависит и разработка принципов к л а с с и ф и к а ц и и н а р о д н о й д е м о н о л о г и и. К сожалению, этот аспект изучения остается наименее результативным. Ни одна из предложенных до настоящего времени классификаций (ни в рамках одноэтнической культуры, ни тем более в общеславянском масштабе) не может быть пока признана вполне удовлетворительной[14]. Наиболее попу-

---

[14] Ср. выводы специалистов о том, что «в применении к славянскому материалу в науке нет теоретически обоснованной классификации мифологических персонажей или мотивов, вокруг которых персонажи могут группироваться» [Черепанова 1983, с. 11].

лярным до сих пор считался принцип разграничения демонов: а) по их месту обитания или появления (*домовой, дворовой, амбарник, хлевник, банник, водяной, полевик, леший* и т. п.), либо б) по их основной функции (*змея-деньгоносица, гнетуха, лоскотуха, блуд, гаркун, летавец, лизун, манило, обдериха* и т. п.). Однако за пределами этих групп остается еще множество других мифологических персонажей, не попадающих в эту систему (*подменыш, полудница, русалка, стрига, богинка, кикимора, шуликун* и др.).

Разные классификационные принципы приходилось использовать для систематизации образов нечистой силы Д. К. Зеленину и К. Мошиньскому. Первый различал группы локальных персонажей; атмосферных; сезонных духов, или символизирующих определенное время; персонажей, генетически связанных с мертвецами; полудемонических существ; призраков и вредоносных сил [Зеленин 1991, с. 410–424]. Второй предлагал учитывать степень мифологичности и персонификации разных образов: 1) демоны; 2) полудемонические существа; 3) неиндивидуализированные персонажи (призраки, привидения, страхи). При попытке конкретизировать состав первой группы автор испытывает явные затруднения в поисках единого принципа классификации — он делит демонов на: а) духов домашних; б) происходящих от «заложных» покойников; в) тех, происхождение которых остается не ясным; г) духов судьбы; д) духов болезней и смерти; е) демонов зла [Moszyński 1967, s. 643–660].

Свою систему классификации для севернорусских демонологических поверий предложила О. А. Черепанова, используя не вполне ясный признак «ирреальности демонологического персонажа»: 1) реальные люди, наделенные сверхъестественными свойствами (*колдуны, ведьмы, обменыши*) или животные с демоническими признаками (*ласка, росомаха, хорь, уж*); 2) реально-ирреальные персонажи (*ветер, вихрь, олицетворение болезней*); 3) ирреальные персонажи, сохраняющие связь с реальными людьми (хотя и умершими), т. е. — *«ходячий» покойник, еретник, миряк, скрытник* и т. п.; 4) ирреальные персонажи — полностью фантастические существа потустороннего мира. Последние делятся на: а) хозяев, патронов, опекунов; б) духов зла; в) помощников; г) устрашителей [Черепанова 1983, с. 15–19]. В

этой системе вся основная группа демонов помещается в общей (четвертой) рубрике и включает плохо работающую подсистему (буквенные подрубрики): в ней остается не ясным, следует ли относить, например *лешего* к «хозяевам», или «помощникам», или «источникам зла», или «устрашителям», и такие же вопросы возникают по отношению к другим персонажам (*межевику, баннику, водяному, русалке, кикиморе* и т. п.), поскольку все эти функции часто совмещаются в характеристиках одного демонологического образа.

Подобные претензии можно предъявить практически всем классификациям. Например, по мнению рецензентов, недостаточно эффективно работает систематизация нечистой силы, предложенная в книге Л. Пелки, который для польского материала выделяет четыре группы персонажей: автор имеет в виду демонологическую персонификацию: 1) атмосферных явлений (вихрь, ветер, планетники); 2) природных сил (водяные, лешие, полевики и т. п.); 3) социальных явлений (домовые, ведьмы, колдуны, духи судьбы); 4) парадемонические существа (призраки и страхи). В результате, информация о персонажах с одним именем (*богинка, русалка, ночница*) может оказаться в разных рубриках и разделах книги, что создает, как пишет рецензент, значительные трудности при описании, анализе и поиске данных об одном персонажном типе [Санникова 1990а, с. 106].

Похожие критерии положены в основу классификации сербской демонологии в работе С. Зечевича: 1) демоны природы; 2) атмосферные духи; 3) духи судьбы; 4) персонификация болезней; 5) домашние духи; 6) духи, генетически связанные с душами умерших людей; 7) люди, наделенные демоническими свойствами; 8) прочие персонажи [Зечевић 1981, с. 9–11]. В этой системе к демонам природы относятся *самодивы, вилы, шумина мати*, функции которых намного сложнее, чем простое олицетворение природных явлений (одна из характеристик персонажа *шумина мати*, например, преследование рожениц и новорожденных, насылание болезней, бессонницы и т. п.).

По-видимому, неудачи с классификацией связаны с общими проблемами изучения народной демонологии, — положенный в основу классификационной системы один признак (даже самый главный) не может служить достаточным критерием для вы-

деления устойчивого и неповторимого персонажного типа. Необходимо учитывать весь пучок наиболее характерных признаков, иначе один и тот же персонаж неизбежно будет попадать в разные рубрики. Не случайно (избегая трудностей классификации) исследователи часто обращаются при описании демонологических поверий то к форме словарного изложения (алфавитный персонажный список), то к жанру указателей демонологических мотивов (список повествовательных единиц). Установление инвентаря функций (т. е. всех признаков и мотивов, характеризующих демона) следует признать в настоящее время центральной задачей. Именно такой указатель будет иметь практическую ценность для сравнительного изучения разноэтнического материала по славянской мифологии. Он даст представление о характере распределения демонологических функций среди разных типов персонажей, поможет выявить в общеславянском масштабе географическую проекцию самих этих мотивов, и все это вместе позволит создать надежную базу для построения принципиально новой типологии славянской народной демонологии на основе устойчивого пучка дифференциальных признаков.

В книге, представленной на суд читателей, автор пытается затронуть лишь часть из сформулированных выше задач. Главным для нас остается два наиболее важных аспекта в изучении славянской демонологии: во-первых, факт включенности персонажей «низшей» мифологии во все сферы бытовой и ритуальной жизни людей, а во-вторых, установление генетической связи персонажей нечистой силы с душами умерших, т. е. в конечном счете демонологические верования изучаются нами как форма контактов земного и загробного мира.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава первая

К ПРОБЛЕМЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ И СРАВНЕНИЯ ПЕРСОНАЖЕЙ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ (совместно с С. М. Толстой)

«Низшая» мифология в ее полном объеме оказывается многосоставной, многофункциональной системой, которая включает в качестве самостоятельных парадигм не только традиционно выделяемых, наиболее популярных демонов (водяных, леших, домовых, русалок и т. п.), но и персонажи с менее выраженным мифологическим статусом, т. е. духов, не наделенных конкретным именем и не имеющих ярко выраженных индивидуальных характеристик. Учет таких «периферийных» персонажей в общем составе демонологии оказывается чрезвычайно существенным для системы верований этноса в целом. Кроме того, необходимо учитывать и отдельные демонологические признаки персонажей других уровней: например, некоторых христианских святых (таких, как св. Пятница, св. Люция), отдельных животных (ср. яркие демонологические признаки в характеристиках волка, змеи, лягушки, летучей мыши), так называемых заложных покойников, персонифицированных праздников и дней недели (Коляда, Среда, Пятница).

Такой подход требует значительного расширения круга источников для изучения народной демонологии. В состав фольклорных источников, кроме традиционно привлекаемых быличек и сказок, должны включаться легенды, предания, эпос, так называемые мифологические песни, некоторые обрядовые тексты и другие жанры. Из этнографических источников, кроме поверий (дающих основные сведения о персонажах нечистой силы), следует учитывать данные обрядовой традиции (например, обрядов изгнания ведьмы или «проводов русалки», ритуала приглашения домового при переезде в новый дом и т. п.), а также обереги, предписания, запреты, мотивировки ритуально-магических действий. Наконец, ценный материал для изучения «низшей» мифологии представляют лингвистические источники: прежде всего, терминология и вся лексика, связанная как с назва-

ниями самих демонов, так и с их действиями, атрибутами, локусами обитания; значительный пласт лексики и фразеологии топонимического, метеорологического, ботанического, зоологического характера, имеющей «демонологические» интерпретации; фразеологизмы и малые речевые жанры типа бранных формул, сравнительных оборотов, приговоров, формул запугивания детей и других устойчивых выражений, связанных с архаическими верованиями.

При таком подходе совсем иначе выглядит и проблема сравнительного изучения разных систем мифологических персонажей, каждый из которых в отдельных локальных традициях может иметь другие имена и иные наборы функций. Проблема сравнительного изучения должна быть обеспечена с двух сторон: достаточно полно собранным материалом по разным этническим традициям (и в этом смысле ситуация в последнее время улучшилась в связи с появлением новых работ по славянской демонологии) и новым уровнем методики такого сравнения. С этой целью сотрудниками Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН была разработана специальная анкета для возможно более полного описания практически любого персонажа славянской мифологии. Она предполагает выявление характерных черт этих персонажей на разных уровнях — лингвистическом, морфологическом, функциональном. Выделенные признаки условно можно сгруппировать в три раздела. 1) Субъект в его «статике» (сюда входят названия демонов, имена собственные, эпитеты, табуистические обозначения, описания ипостаси и внешнего облика, а также такие характерные признаки персонажа, как его атрибуты, особенности характера, генезиса, «социальные» связи). 2) Группа признаков, связанная с деятельностью мифологических персонажей, соотносимая с группой предиката. Мы различаем два типа действий: направленные на объект и не направленные на него. При этом одни и те же действия могут получать различное осмысление в зависимости от функциональной направленности (наказание, помощь, вредительство и т. п.). К описанию предиката тесно примыкают локативные и темпоральные характеристики, а также модусы. 3) Третья группа признаков относится к объекту, на который направлено действие,

к типам взаимодействия объекта с персонажем (анкета — в конце главы).

Анкета разработана на материале славянской и балканской традиций сотрудниками сектора Л. Н. Виноградовой, А. В. Гурой, Г. И. Кабаковой, О. А. Терновской, С. М. Толстой, В. В. Усачевой. Мы полагаем, что она дает универсальный (достаточно ограниченный) набор различительных признаков, отражающих возможные ипостаси, внешний вид, генезис, характерные локусы, функции мифологических персонажей, и ряда других характеристик, по которым может быть идентифицирован практически любой персонаж. Однако группируются эти признаки и закрепляются за разными демонами по-разному. Поэтому полного тождества между демонологическими персонажами разных систем быть не может: даже при совпадающем наборе признаков персонажи могут отличаться своей внутренней структурой (иерархией признаков, их «весом») и местом в своей демонологической системе (т. е. соотношением с другими персонажами). Тем не менее свойство универсальности присуще не только составу (инвентарю) признаков, но и некоторым их устойчивым, повторяющимся сочетаниям, «пучкам», образующим «сгущения» вокруг каких-то отдельных доминирующих признаков. К числу таких универсалий относится, например, наличие в мифологической системе персонажа, подобного восточнославянской ведьме, для которого характерны «пограничность» между миром людей и миром демонов, способность к оборотничеству, преимущественно женская ипостась, злокозненность по отношению к людям и некоторые другие признаки.

В данной работе предлагается такой опыт сравнения мифологических персонажей разных традиций, который преследует две цели: во-первых, на конкретном примере прояснить и прокомментировать рубрики предлагаемой анкеты и показать внутреннюю связь и зависимость рубрик друг от друга, а во-вторых, предпринять попытку сравнительной характеристики самих мифологических персонажей, чтобы определить возможности сопоставительного анализа демонологических систем разных этнических традиций в рамках представленной схемы.

* * *

Из огромного разнообразия женских мифологических персонажей (далее — МП) славянской демонологии мы избрали для сравнительного рассмотрения четыре МП, каждый из которых может быть признан ведущим, стержневым (по ареалу распространения, активности бытования поверий о нем, по количеству и популярности связанных с ним сюжетов, мотивов, текстов) для одной из крупных этнических традиций и в какой-то степени аккумулирующим свойства многих женских МП. Таким стержневым образом для восточнославянской традиции можно считать русалку (Р.), для западнославянской — богинку (Б.), для болгарской — самодиву (С.), для сербской — вилу (В.).

Объектом сравнения были персонажи как таковые, определяемые совокупностью характерных для них признаков, независимо от названий, которые они получают в той или иной локальной традиции (подробнее о проблеме соотношения имени и персонажа см. ниже). Так, болгарских *русалок, русалий* мы отождествляем не с восточнославянскими русалками, а с болгарскими самодивами, руководствуясь присущими им свойствами и признаками. Поскольку мы имели дело с материалом многих локальных традиций (в пределах одной этнической традиции), для каждой из которых характерен свой особый образ каждого отдельного из сравниваемых МП, то объекты нашего сравнения представляют собой некие «конструкты», соотносящие инвариантный набор характерных для данного МП признаков с реально засвидетельствованными в локальных традициях (в отдельных описаниях или фольклорных текстах) наборами. Иначе говоря, каждый МП в нашем описании задается не только совокупным набором различительных признаков (и их значений), но и пределами варьирования значений каждого отдельного признака и всего набора в целом. Единая схема описания, накладываемая на все четыре образа, способствует выявлению их типологического сходства и одновременно раскрывает черты своеобразия каждого МП. В отдельных случаях такое сравнение проливает свет и на этнические связи, контакты и взаимные влияния разноэтнических традиций.

Материал излагается в последовательности, соответствующей представленной ниже анкете, с сохранением нумерации пунктов (пункты, не релевантные для анализируемых МП, опускаются).

Основными источниками для данной работы послужили: по русалке — *Д.К.Зеленин.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916; *Э.В.Померанцева.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; *Л.Н.Виноградова.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986; Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987; по богинке — *B. Baranowski.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981; *L. Pełka.* Polska demonologia ludowa. Wrocław, 1987; *О.В.Санникова.* Польская мифологическая лексика в этимологическом и фольклорно-лингвистическом освещении. Дипл. раб. МГУ, 1986; по самодиве — *И.Георгиева.* Българска народна митология. София, 1983; *Е.М.Назарова.* Мифологическая лексика болгарского языка в этнолингвистическом освещении. Дипл. раб МГУ, 1986; по виле — *С.Зечевић.* Митска бића српских предања. Београд, 1981; *Т.Р. Ђорђевић.* Вештица и вила у нашем народном веровању. Београд, 1953. *Ш.Кулишић, Н.Ж.Петровић, Н.Пантелић.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.

I. Названия. Имена. Интерпретации

Одна из главных трудностей в изучении народной демонологии — соотнесение имен и их денотатов, т. е. самих МП, определяемых совокупностью различительных признаков. Известно, что одним и тем же именем в разных локальных традициях могут обозначаться разные МП, причем их отличия друг от друга могут касаться не только частных характеристик, но и существенных, определяющих черт. С другой стороны, под разными именами могут выступать МП, тождественные по сумме своих основных характеристик. Однозначное соответствие имени и референта возможно только для одной локальной традиции. Сравнительное рассмотрение материала разных традиций неиз-

бежно ставит перед исследователем проблему отождествления МП, т. е. оценки того, какие отличия (по каким признакам) считать допустимыми при отождествлении сходных (или одноименных) персонажей разных традиций, а какие — недопустимыми, превышающими порог тождества. Здесь могут оказаться полезными методы, применяемые в описаниях диалектной лексики. Вначале могут быть рассмотрены все МП, обозначаемые одним и тем же именем (термином), например, все МП, называемые *русалкой*. Затем должны быть установлены и систематизированы все признаки обозначенных этим именем МП и выделен некий «ядерный» инвентарь основных признаков (с возможными вариациями). Этот набор признаков и может быть использован для идентификации МП, условно называемых *русалкой*. МП с другими именами, удовлетворяющими такому набору признаков, также должны быть отнесены к типу русалки.

Именно в таком смысле используются в данной работе имена *русалка, богинка, самодива, вила*. Их следует понимать как условные термины, каждому из которых соответствует определенный набор характерных признаков. Многие из этих признаков отличаются значительной вариативностью, которая, однако, не разрушает целостности образа МП. Каждый такой набор (с допустимыми вариантами) подчинен своей особой логике, т. е. отдельные признаки или блоки признаков в пределах каждого набора связаны определенной зависимостью, которую мы и постараемся показать.

Вместе с тем, термины *русалка, богинка, самодива, вила* являются реальными названиями «главных» женских МП, распространенными в качестве основных на значительных территориях. Так, термин *русалка* характерен для всей восточнославянской территории, для восточных областей Польши и северной Болгарии. Термин *богинка* распространен на всей территории Польши и в пограничных районах соседних этнических зон. Термин *самодива* характерен для всей Болгарии и пограничных областей сербскохорватского ареала. Термин *вила* соответствует сербскохорватскому ареалу. Кроме этих основных названий, известных на обширных территориях, в качестве параллельных им используются многообразные обозначения женских МП подобного статуса (т. е. имеющих приблизительно тот же набор признаков). Так, для русалок параллельными назва-

ниями могут быть: в украинском ареале — *мавка, навка, лоскотуха*, в белорусском — *казытка, нимка, сайка, железнячка*, в восточнопольском — *żytnie panienki, żytnie majki, żytniczki*; иногда их обозначают антропонимами — *Ганна, Дарья, Марья* (гомел.). Богинки могут получать названия — *rusawki, pokutnice, mamony, płaczki, odmienica, zły duch, babula, nocula, diablica, mara, ubohenka, czarownica*. Болгарские самодивы могут называться также — *бели-червени, сладки-медени, медени-маслени, живи-здрави, самовила, димна самовила* (зап. Болгария), *юда* (Пирин край, зап. Родопы), *благи, вихрушки, вила, дива, вражките керки, самоода, самоюда; русалки, русалии* (сев. Болгария), а также личными именами: *Гюрга-самовила, Гюря-самовила, Дена-, Магда-, Мита-, Радка-, Стана-* (в фольклорных текстах). Иной тип параллельных названий характерен для сербскохорватской вилы: *самовила, самодива, добрица, недобрица, бела-црвена, бела вила, водаркиња, приморкиња, језеркиња, бродарица, нагоркиња, пригоркиња, загоркиња, белгорока, планинкиња, пештеркиња, облакиња, златокоса, плетикоса, баждарица, седмакиња*; в фольклорных текстах представлено множество личных имен.

Приведенные параллельные обозначения имеют разный ономасиологический статус и разные прагматические функции. Далеко не все из них являются собственно наименованиями, локальными обозначениями демона. В большинстве случаев они представляют собой эпитеты, характеризующие МП по месту или среде обитания (*żytnie panienki, вихрушки, приморкиња, планинкиња, облакиња*); по внешним признакам (*железнячка, бела вила, бели-червени, златокоса*); по функциям или типичным действиям (*лоскотуха, odmienica, płaczki, плетикоса*); нередко это оценочные эпитеты или, возможно, характерные вокативы, используемые при контактах с МП: *сладки-медени, живи-здрави, благи, добрица, небобрица*. Эпитеты могут быть мотивированы также генезисом МП, могут определять их место в системе МП или отсылать к характерным для них фольклорным мотивам: *божьи дети, вражките керки, седмакиња*.

Уже на этом — ономасиологическом — уровне интересующие нас МП обнаруживают значительные различия. Русалки и богинки сравнительно с южнославянскими МП отличаются мень-

шим числом и меньшим разнообразием наименований. И у восточных славян, и в польской традиции основное имя (соответственно — *русалка* и *богинка*) абсолютно доминирует, а параллельные названия или узколокальны, или факультативны. По своей семантике они достаточно нейтральны и прагматически немаркированы (нередко они заимствованы у других персонажей, ср.: *мавки, тамору, rusawki*). Южнославянские наименования основных женских МП богаче и разнообразнее, более прагматически ориентированы, но при этом достаточно различны между собой. В болгарских названиях самодивы ярко выражены результаты табуирования (умилостивительные имена), тогда как сербскохорватские названия,кроме оценочных, включают большую группу «локативных» имен, которые отражают локативную специализацию однотипных МП, закрепленных за разными локусами. Различный ономасиологический статус названий русалки, богинки, самодивы и вилы объясняется не только и, может быть, не столько различиями их демонологических образов (различными наборами признаков), сколько их «жанровыми» различиями, т. е. числом и типами вербальных текстов (в том числе собственно фольклорных — быличек, песен, заговоров, сказок и т. д.), в которых они представлены.

II. Ипостаси

Ипостась (как и внешность) МП во многих случаях не поддается четкому и однозначному определению, т. к. неясность облика и способность к метаморфозам является типичным их свойством. Для интересующих нас МП абсолютно преобладающим оказывается антропоморфный (преимущественно женский) облик, иногда с отдельными зооморфными чертами.

Всем четырем МП присуща способность становиться невидимыми (иногда в зависимости от места и времени появления). Только люди особых качеств (например, рожденные в субботу) могли видеть таких, не видимых для большинства людей, демонов. Еще одной ипостасью этих МП может быть тень.

Нелегко разграничить ипостась МП и формы его многообразного оборотничества. Несмотря на существование многочис-

ленных поверий о способности интересующих нас МП принимать вид зверей, птиц, насекомых, предметов, атмосферных явлений и т. д., все же, как правило, они описываются в славянской мифологической и фольклорной традиции в женском облике (иногда в облике малых детей). Другие облики отмечаются редко. Пожалуй, наиболее популярны восточнославянские поверья о появлении Р. в виде птиц (см. раздел IX. 1). Единичные свидетельства отмечают свойство С. являться ночью в женском облике, а днем — в виде вихря. Чаще встречаются свидетельства, что С. «летают в вихре», т. е. используют его как средство передвижения, или что вихрь сопровождает их появление. К более редким ипостасям относится Б. в виде пара, поднимающегося над водой и лесом.

III. Внешний облик

Внешний облик МП далеко не всегда является определяющим и основным признаком. Часто портретная характеристика выделяет лишь один, наиболее яркий внешний признак или вовсе опускается, а МП распознается прежде всего по особенностям поведения. Только собранные вместе детали скупых описаний из многочисленных вариантов поверий способны составить представление об облике персонажа. Нередко портрет МП дается нарочито неопределенно, неясно («кто-то большой», «что-то лохматое», «фигура в белом») или противоречиво (один и тот же МП может характеризоваться как большой и как маленький; как белый и как черный, красивый и безобразный). Вместе с тем для общей характеристики главных женских МП можно отметить ряд устойчивых признаков, имеющих почти универсальный характер.

1. Принадлежность к женскому полу является определяющим признаком анализируемых здесь МП. Женская сущность их последовательно проявляется в именах и названиях, во внешнем облике, в поисхождении (Р., Б.), в отдельных свойствах (постоянная «молочность» В.), в характерных занятиях (кормление грудью, уход за детьми, стирка белья), в патронажных функциях (воздействие на новорожденных, детей, роже-

ниц). Известны редкие свидетельства о существовании мужских соответствий этого класса демонов. Среди болгарских С. женщины представлялись молодыми и красивыми, а мужчины — дикого и страшного вида. Парным соответствием богинок считались «богиняже». В тех локальных традициях украинско-белорусской зоны, где происхождение Р. связывалось с душами людей, умерших на Русальной неделе, подразумевалось иногда и существование русалок-мужчин, однако свидетельства такого рода единичны.

2–6. Возрастные характеристики четырех МП определяются главной оппозицией молодая-старая и тесно смыкаются с признаком красота-безобразие. Последний признак вообще показателен для женских МП многих категорий (женских духов болезней, персонажей, регламентирующих процессы прядения и ткачества, водяных и полевых женских демонов). Для нашего ряда персонажей отмечается устойчивая двойственность их описания: в одних локальных традициях как молодых и красивых, в других — как старых и безобразных. Для Украины, частично южнорусских областей характерен преимущественно тип привлекательных молодых Р., начиная с зоны Полесья и далее через Белоруссию к Русскому Северу заметно усиливается тенденция изображать их старыми и уродливыми; в зоне средне-русских областей и Поволжья возрастной признак специально не отмечается, а внешние признаки Р. характеризуют их как мало привлекательных персонажей (высокие, худые, косматые, с отвислой грудью и т. п.). Для южнославянских С. и В. привлекательный тип внешнего облика является преобладающим (старыми и уродливыми изредка описываются болгарские *юди-самодиви* и некоторые разновидности С.). Наоборот, преимущественно в виде старых безобразных баб представляются в западнославянской мифологии Б. Редкие свидетельства об их молодости и красоте встречаются в зоне смешения их с полудницами и Р.

4. Способность выглядеть то слишком высокими, то совсем маленькими изредка приписывается лишь Б. и Р. и неизвестна С. и В., для которых характерен обычный человеческий рост.

5. Телесные аномалии отмечаются, как правило, в облике безобразной внешности персонажей, поэтому они фиксируются прежде всего у Б. и Р.: большая голова, выпученные глаза, длинный крючковатый нос, вздутый живот, кривые ноги, трехпалые ру-

ки и т. п. (Б.); холодные руки, непомерно длинные руки, синие или бледные лица, хромота, черные зубы или клыки (Б. и Р.).

Из зооморфных черт выделяются гусиные лапы вместо ног (Б., Р.) или куриные когти на пальцах ног (Б.). О Р., появлявшихся в незримом облике, узнавали по птичьим следам, которые они оставляли на песке. Характерно, что при доминирующей привлекательности С. и В. обеим постоянно приписываются коровьи или ослиные копыта. В некоторых немногочисленных описаниях Р., Б. и С. изображаются с рыбьим хвостом вместо ног. Таким образом, практически все разновидности зооморфных аномалий относятся к ногам. Из других зооморфных черт наибольшее распространение имеют крылья (на спине или под мышками) у С. и В., способных свободно летать по воздуху. Чрезвычайно показательным (в контексте мифологических поверий многих народов) является изображение Р. и Б. с аномально большими грудями (иногда каменными или железными), отвисшими до колен, часто перекинутыми за спину. Эта черта редко фиксировалась для С. и, по-видимому, совсем не свойственна В. Народные поверья приписывают Б. и Р. способность пользоваться своей грудью при стирке белья, в качестве песта для толчения в ступе или орудия битья при нападении на человека, как средством удушения человека и т. п.

7. Обнаженными описываются чаще всего Р. и Б. (как привлекательного, так и устрашающего типа), для южнославянских персонажей этот признак отмечается редко. Редуцированной формой наготы можно считать босоту, характерную только для Р. и Б. (С. и В. обычно описывались с копытами вместо ног).

8. Чертой, объединяющей все четыре персонажа и почти универсальной для всех женских духов славянской демонологии, являются длинные распущенные волосы (реже — заплетенные в косы). Она не зависит от типа внешности — привлекательного или безобразного (длинные волосы Р. тянутся за ней по земле, закутывают все тело, закрывают лицо, иногда специально подчеркивается, что из-за длинных волос Р. ничего не видит). Кроме того, выделяется признак косматости или заросшего шерстью тела (соответственно он распространяется только на Р. и Б.). По этому признаку МП сближаются с зооморфными демонами (заросшие шерстью Р. считаются похожими на зверей).

9. Преобладание белого цвета (как и распущенных волос) можно признать доминирующей чертой внешнего облика большинства женских МП. Для многих локальных традиций эти два признака (женщина в белом с распущенными волосами) считались достаточными для идентификации персонажа. Светлый, золотистый цвет волос (иногда зеленый) оказывается типичным для Р. и Б. Белый цвет одежды (платья, рубашки, покрывала) характерен для всех четырех МП. Из других цветов в одеянии или облике этих персонажей отмечается черный (чаще по отношению к Р. и Б.) и красный (у них же).

10. Одежда более подробно описывается у С. и В. (платье; закрывающее все тело покрывало; одежда, украшенная перьями, с помощью которых они летают; пояс и т. п.), менее детализированно у Р. и Б. (рубаха, покрывало). Для персонажей устрашающего облика характерна старая, грязная одежда, лохмотья, рубища. Наоборот, для привлекательных — нарядная, воздушная, сверкающая. Там, где Р. и Б. считаются происходящими из умерших до свадьбы девушек, они описываются одетыми в свадебный наряд.

11. Головной убор, служащий важным отличительным признаком ряда мужских МП, не является значимым для женских образов. Если он как-то отмечается, то это почти исключительно венок (реже — головной платок, покрывало, фата, иногда — корона).

14. Только южнославянским МП присущи специальные атрибуты, являющиеся средоточием их магической силы: это либо детали одежды (покрывало, пояс), либо головные украшения (венок, корона), либо крылья. Похищение их является традиционным мотивом многочисленных южнославянских фольклорных текстов и поверий.

Таким образом, общими для всех анализируемых МП портретными чертами можно считать: женский облик, длинные распущенные волосы, белые одежды, венок на голове. По остальным признакам они разбиваются на две группы: одна объединяет Р. и Б. (преимущественно безобразная внешность, телесные аномалии, нагота, босота, заросшее шерстью тело, отвислая грудь огромных размеров, старая рваная одежда), другая — С. и В. (привлекательная внешность, крылья, копыта вместо ног, детали одежды, заключающие в себе их магическую силу).

IV. Атрибуты, спутники

Наличие постоянных атрибутов или спутников при МП может быть их наиболее характерным свойством. Для персонажей анализируемого ряда этот признак является частным, периферийным, не обязательным. Южнославянская традиция наделяет С. и В. луком и стрелами, которые они носят с собой (или принуждают похищенных ими детей, девушек носить их за ними) и используют, стреляя в человека. Б. часто описываются с вальком для стирки белья в руках (которым они пользуются для стирки, для драк, для изгнания приблизившихся к ним людей). О Р. известно, что она пользуется золотым гребнем при расчесывании своих длинных волос; в некоторых севернорусских быличках найденный возле источника гребень считался типичным атрибутом Р. В некоторых локальных традициях (например, в центр. Полесье) Р. изображается сидящей в злаковом поле и держащей в руках — пральник, палку, кочергу, ступу или пест, серп, косу и т. п. (грозит этими орудиями всем, кто заходит в хлебное поле в период Русальной недели).

Только о болгарских С. известно, что постоянными их спутниками являются ветер, вихри, «вихрушки».

V. Взаимоотношения МП

1. Хотя в поверьях и быличках часто фигурируют одиночные женские персонажи, однако в целом именно множественность следует признать их наиболее типичной чертой. Считалось, что Р. появляются обычно группами, «огромными кучами», стайками; ходят по трое, по пять-шесть, по нескольку, по многу. С. и В. тоже свойственно совместное времяпрепровождение (хороводы, свадьбы, трапезы). О В. известно, что они живут общиной.

Иногда отмечаются также их внутрисемейные связи: наличие супругов из числа демонов своего класса (см. раздел III), детей, которых они купают, пеленают, кормят грудью. С. могут иметь сестер, которые появляются по трое или большими группами.

2. Никаких признаков иерархической упорядоченности этих сообществ МП, т. е. различения старших и подчиненных, обычно не наблюдается. Редкие свидетельства отмечают, что среди В. есть «кралица». Изредка допускается существование не связанных иерархическими отношениями групп однотипных демонов: для Р. (в зависимости от мест обитания) — водяные, лесные, житные, для С. и Б. — горные, облачные, древесные и т. п. В. могут также делиться на белых и черных — соответственно — добрых и злых.

3. Контакты с МП других классов не характерны для наших персонажей. Иногда поверья отмечают родственные связи Р. и В. с водяными (их жены, дочери) или контакты с чертями (совместные игрища, свадьбы). Более последовательно обнаруживаются отношения болгарских С. с духами болезней, которых именно С. могут наслать на человека или отогнать от заболевшего (ср., например: чума боится заходить в то село, где есть С.; *смърдла*, нападающая на детей, подчиняется распоряжениям С. и т. п.). В отдельных зонах вихри (как демоническая сила) действуют по приказу С. (уносят в горы детей, юношей и девушек, похищенных С.). Другом болгарских Р. и С. считался дух ветра (*полибник*). Контакты с дьяволом (трапезы, хороводы) характерны и для южнославянских женских персонажей.

VI. Генезис

По этому признаку наши персонажи четко делятся на происходящих от умерших людей (Р. и Б.) и имеющих другое происхождение, которое, как правило, не проясняется в мифологических поверьях (С. и В.).

1. Отчетливо осознается происхождение Р. и Б. от умерших женщин: прежде всего — погибших скоропостижно, т. е. умерших «не своей» смертью (особенно часто — от утопленниц), а также от умерших грешниц (самоубийц, проклятых родителями, занимавшихся ведьмарством и т. п.). Русалками, по народным поверьям, становились души умерших или родившихся на Русальной неделе. Восточнославянская традиция в большинстве случаев связывает происхождение Р. с душами детей, умерших до крещения, или с

душами девушек, умерших до вступления в брак, тогда как западнославянские Б. генетически возводятся к роженицам: богинками становились женщины, умершие во время родов или «до вывода» (послеродового церковного очищения), а также девушки, вытравившие плод, и души умерших баб-повитух. Для южнославянских С. и В. такое происхождение нехарактерно и свидетельства о нем редки. Так, по болгарским поверьям, люди, понравившиеся самовилам, умирали преждевременной смертью и пополняли их ряды.

4. Самопроизвольное возникновение характерно для В., которая вырастает на дереве, в траве, рождается во время слепого дождя и т. п. О самодивах и самовилах обычно сообщается, что они приходят весной (из мифического отдаленного пространства) и уходят (исчезают) осенью, реже — что они спускаются с неба или зарождаются в вихре.

5. Общим для всех четырех МП можно считать происхождение от представителей своего же класса демонов (при этом известно, что Б. беременеют от ветра, а самовилы — от утренней росы). Наличие детей особенно типично для Б., свойственно Р. и С., менее характерно для В.

VII. Локусы

Локативная характеристика МП является важнейшим идентифицирующим признаком, часто мотивирующим их названия-имена (*водяниха, морска панна, житня баба, езеркиня, облакиня, нагоркиня* и т. п.). Закрепленные за демоном места обитания (появления, контактов с человеком) — это такие локусы, где МП может в полной мере реализовать свою магическую силу. Оппозиция «своего» и «не своего» локуса (часто зависящая еще и от временны́х параметров) оказывается определяющей для поведения как людей, так и персонажей нечистой силы. Попадая в «не свой» локус, МП ведет себя иначе или теряет свою магическую силу. Пересечение границ «не своего» локуса оказывается опасным для человека. Поэтому, например, после истечения времени, отведенного для пребывания Р. на земле (Русальная неделя), совершался ритуал изгнания ее из тех мест, которые вновь становились пространством человека.

1. а) В целом для всей группы анализируемых МП не характерна локализация в сфере жилого человеческого пространства. Появление их в нем возможно лишь на периферийных, пограничных местах: на крыше дома караулит рожениц с новорожденными Б., на пепелище сгоревших строений могли появляться С. и В.; их же можно было видеть на мусорной куче, вблизи навозной ямы, на местах рубки дров. Только для Р. и изредка для Б. характерно проникновение в дом, но поведение Р. при этом заметно меняется по сравнению с привычным: в доме она обычно ведет себя как «ходячий покойник» — сидит за печью, в углах дома, питается паром горячей пищи или специально приготовленным для нее поминальным блюдом, оставляет на песке следы после ночного визита, незримо прядет по ночам и т. п.

б) Собственными локусами наших МП безусловно является нежилое пространство: места возле воды, в лесу, в горах, в пещерах, на полонинах, на небе, далеко от людей и т. п. Особенно устойчива их связь с водой и растениями (как локусами).

С водой и источниками связаны не только места их постоянного или сезонного пребывания, но и характерные привычные действия и занятия: Р. и Б. купаются, плещутся, стирают белье, заманивают в воду, топят, пугают лошадей во время водопоя и т. п. С. и В. считаются хозяйками источников, подательницами влаги, способными «запереть воду»; юды-самодивы живут под водой, С. можно видеть возле водяных мельниц и т. п.

Связь с растениями проявляется в локализации МП в лесу (все персонажи), на деревьях (Р., С., В.), под корнями деревьев (С.), на кривых деревьях (Р., С.), под старыми раскидистыми деревьями (С., В.). Р. исчезают в последний день Русальной недели с вершины высокого дерева, С. скрываются в определенных растениях (омеле, герани, плюще), В. «вырастают» на деревьях или на траве. С. и В. появляются в местах обильного цветения *росена* (полукустарниковое растение — ясенец), Р. — в цветущем злаковом поле. Из всех персонажей только Б. не обнаруживает связи с растениями.

2. Следует учитывать сезонную смену локусов, характерную для Р., Б. и С.: в зимнее время это места мифического пространства (край земли, пекло, тот свет) или вода, море, небо, подземелье, могилы, а в весенне-летний период — все остальные локусы нежилого пространства, указанные выше. Зимнее пре-

бывание в могиле, на том свете отмечено только для Р. — души умершей родственницы.

3. Локативный ряд временного пребывания МП включает места, где они любят собираться, устраивают совместные трапезы, хороводы, свадьбы. Это влажные тенистые места, межи и границы полей, перекрестки дорог. Болгарские самодивы и самовилы избирают местом своих трапез и игрищ могилы некрещеных детей, места обильного цветения трав, заросли шиповника и ежевики, влажные места возле строений, куда стекает по желобу дождевая вода, куда хозяйки выливают помои, места на границах полей, где заметны следы разворота плуга и т. п.

4. Места исчезновения МП соотносятся с их сезонными локусами: с окончанием отведенного им времени пребывания на земле они исчезают — улетая на небо (Р.), возвращаясь в могилу (Р.), убегая в пекло (Р., Б.), скрываясь в воде, в море (Р., Б.), в растениях (С.), пропадая с верхушки дерева (Р.), вылетая из дома через дымоход (Р., Б.).

VIII. Время

1. а) Время появления анализируемых МП в течение суток является типичным для всех видов нечистой силы. Это преимущественно ночь, полночь до петухов (все персонажи) или утро до восхода солнца и вечер после захода солнца. Редкие свидетельства о появлении ровно в полдень известны для Р. и Б. в зонах, где они сближаются с полевыми духами типа полудницы. Подобно тому, как при переходе из «своего» локуса в «чужой» МП могут менять свои характерные свойства, при появлении в «не свое» время они предстают в ином облике: С., действующие ночью в привычной ипостаси женского персонажа, днем появляются в виде вихря.

б, г) Отличительной чертой интересующих нас персонажей является их сезонное (преимущественно в весенне-летний период) пребывание на земле. В наименьшей степени календарная приуроченность свойственна сербской В., но по ряду косвенных данных (рождаются из травы, вырастают на дереве и т. п.) время ее появления на земле тоже следует отнести к весенне-летнему сезону.

Наиболее отчетливая временная закрепленность характерна для Р., которым отведена для их пребывания на земле Русальная неделя (или Троицкая неделя, период с четверга до Троицкого воскресенья, реже — от Пасхи до Ивана Купалы или от Троицы до жатвы). Близкие к перечисленным календарные даты типичны и для появления болгарских самодив, самовил, русалок: Русальная неделя, Пасха, периоды от Благовещения до Усекновения главы Иоанна Предтечи (29. VIII), от Вознесения до Троицы, с весны до осени. К Б. относятся лишь самые общие указания на время их пребывания на земле: с весны до осени.

Иногда с определенными датами календаря соотносится активизация МП: болгарские русалии появляются на Пасху, принося болезнь и смерть; сербские В. на Вознесение ночью срывают верхушки растения *росен*, то же делают в этот день болгарские С.

в) В ряду дней недели выделенными оказываются: для Р. — четверг или пятница перед Троицей (время их появления) и понедельник после Русальной недели (время их исчезновения); болгарские русалки появляются на земле в среду перед Троицей; по пятницам в летнее время С. особенно опасны, т. к. занимаются созданием вихрей и бурь; пятницы считаются привычным временем появления (активизации) сербской В. Нехарактерна приуроченность к дням недели для Б.

д, е) Редкие свидетельства связывают активизацию женских МП с фазами луны: в месячные ночи любят расчесывать свои длинные волосы Р., появляются на берегу реки Б., активизируются в период новолуния или, наоборот, «на старом месяце» В. О связи МП с периодом цветения злаков и других растений см. в разделе VII.

Иногда отмечается приуроченность появления МП к ветреной погоде или буре: Б. появляются в селе, когда дует сильный ветер, Р. справляют свои свадьбы в «воробьиные» (грозовые) ночи; С. любят затевать игры и хороводы в бурю.

IX. Свойства, способности, пристрастия

К наиболее характерным свойствам всех четырех демонов относится их любовь к музыке, пению, танцам. Более общими, при-

сущими всем персонажам нечистой силы, являются способности к оборотничеству, к прорицанию, к знахарству и колдовству.

1. Способность к оборотничеству в наибольшей степени обнаруживает восточнославянская Р. На Русальной неделе она может «усяко» обернуться, стать «чым хоч». Самые распространенные образы, которые она может принимать: птицы (лебеди, сороки, гуси, большие птицы), домашние животные (корова, конь, теленок, кошка, собака), мелкие дикие животные (белка, ласка, заяц, крыса, лягушка и др.), предметы (колесо, стог сена, клубок ниток, клубок листьев и т. п.). Б. тоже могут принять вид собаки, кошки, павлина, стога сена, но наиболее типично для них превращение в ночную бабочку, мотылька. В меньшей степени оборотничество присуще В. (спорадически отмечается их превращение в птиц и бабочек).

2. Как и для большинства МП, для нашего ряда демонов характерно умение предсказывать будущее, владение искусством колдовства, южнославянские персонажи отличаются хорошим знанием лечебных трав и растений.

3. Отношение к пище отражено лишь в описаниях южнославянских персонажей, которые любят молоко (иногда выдаивают пасущихся коз), мед, белый хлеб, яблоки, т. е. обычную человеческую пищу. Их демонологическая сущность проявляется в привычке поедать пряжу (Б.) или есть ядовитые грибы (С.). О С. известно, что они не терпят свинину и жир.

Пристрастие к определенной пище Р. и Б. фиксируется редко и обнаруживает сходство Р. с ходячими покойниками («предками») или с другими персонажами нечистой силы: паром от горячей пищи питается Р., блины из пепла печет в печи Б., она же помогает прясть хозяйке, которая кормит ее молочной кашей.

4. Среди сравниваемых персонажей наиболее неприветливыми, угрюмыми и мстительными считаются Б., но вообще эти свойства часто зависят от типа внешнего облика МП: старые, безобразные, уродливые женские МП представляются обычно сердитыми, злобными и мрачными (Б., локальные варианты Р.), а молодые и красивые — веселыми и добрыми (С., В.). Нрав и характер МП может зависеть и от места обитания: С., живущие под корнями дерева, — крайне злы и угрюмы, а обитающие возле воды или на цветущих полянах, — веселы и безвредны.

5. Любовь к музыке, пению, танцам характерна для всех четырех МП: танцующими по ночам возле источников и озер можно было видеть Б. и Р.: последние также любят водить хороводы и танцевать в злаковом поле, в лесу, на полянах; справляют свадьбы под музыку; умеют красиво петь. Это свойство в высшей степени присуще С. и В., которые не только красиво поют и умеют танцевать, но и выходят из укрытий на звуки музыки (пастушьей свирели); заставляют человека играть на музыкальных инструментах; более снисходительно относятся к музыкантам; С. любят танцевать в вихре.

Только для Р. характерно пристрастие качаться, раскачиваться на ветвях деревьев, на качелях, на развешенной троицкой зелени, на колосьях хлебного поля.

Гораздо реже фиксируются в поверьях данные о том, чего боялись или избегали эти МП: для С. и В. характерна боязнь волка, о Р. известно, что она боится грома, сестры самодив «вихрушки» боятся палки, которой погоняют волов.

X. Характерные занятия, действия, привычки

Характерные занятия, привычные действия являются важнейшими «опознавательными» признаками МП, нередко более важными, чем отличительные черты внешнего облика, которые могут сознательно нивелироваться. Сама по себе ситуация распознавания МП по характерным действиям служит сюжетным компонентом многих быличек и других повествовательных текстов о нечистой силе. Вместе с тем роль этих характеристик неодинакова для разных МП. В целом можно сказать, что для Р. и Б. они имеют больший вес, чем для С. и В. Так, в частности, обращает на себя внимание различие этих пар по признаку их акустического проявления.

1. а) В качестве наиболее типичных характеристик звукового поведения Р. и Б. чаще всего выступают: крики, визг, смех, хохот, плач, вздохи («када жыто красуеца — ихня гулянка: гудять, пишчать, кричать» — о Р.; ПА, брянск.). О присутствии Б. могли также свидетельствовать отзвуки ударов вальками, сопровождающие стирку белья. Этим же МП свойственно и

молчаливое появление и присутствие. В описаниях С. и В. акустические черты их поведения никак не акцентируются; иногда указывается, что признаком появления С. является звук приближающейся свадебной процессии.

Свойством, объединяющим всех МП, является склонность их к пению, которая отмечается в поверьях как их привычное занятие, акустические же особенности пения специально не выделяются.

б) С точки зрения речевого поведения Р. и Б. тоже оказываются более активными МП: они любят задавать вопросы, окликать людей по имени, для Р., кроме того, характерно пристрастие к загадыванию загадок, обращения с просьбами об одежде и т. п. Из этого набора признаков С. свойственно лишь окликание по имени (как вредоносное по отношению к человеку действие, используемое обычно духами болезней).

2. Дополнительным знаком присутствия МП может быть дуновение ветра, что характерно прежде всего для С. Следами пребывания Р., С. и В. на лугу или поле считаются выжженные (желтые) круги на траве или, наоборот, густая трава, растущая полукружьями.

3. Достаточно много общих черт поведения обнаруживается в наборе привычных действий и в образе жизни МП. Общими для них занятиями являются: купание, плескание в воде, обитание вблизи воды и расчесывание своих длинных волос у воды. Наиболее типичны эти характеристики для Р., в несколько более ослабленной форме известны для остальных МП. Как продолжение особенностей их занятий, связанных с водой, можно назвать стирку белья — центральный «опознавательный» признак поведения Б. и редко встречающийся у Р. и С.

Вторая группа общих для всех четырех МП мотивов связана с представлениями об их пристрастии к танцам, хороводам, совместным игрищам и трапезам. В наиболее яркой форме эти мотивы закреплены за южнославянскими МП, достаточно выражены у Р., слабо представлены у Б. Тесно связан с этой же группой и мотив свадьбы, характерный для всех четырех МП. Показательно при этом, что через «свадебный» мотив проявляется в какой-то степени и связь Р. со стихией ветра, бури: известно, что Р. справляют свои свадьбы в так называемые воробьиные (т. е. грозовые) ночи. Из

других форм привычных занятий следует еще отметить прядение, свойственное Р. и Б. и не характерное для С. и В.

XI. Функции и предикаты

Действия МП, описываемые в этой рубрике, отличаются от характерных, привычных занятий МП (предыдущая рубрика) отчетливой направленностью на объект (адресат), т. е. своей коммуникативной маркированностью. Функции по существу определяют коммуникативную цель этих действий (предикатов) — вредительство, помощь, наказание, «творение» и т. п. Большинство МП обладает множеством предикатов и разнообразием функций, однако в общей характеристике персонажа эти предикаты могут играть весьма неравную роль. Для каждой локальной традиции лишь отдельные, немногие предикаты могут считаться идентифицирующими данный МП, в то время как в другой традиции на первое место может выступить другой предикат или другая функция. Поэтому совокупный набор приписываемых МП предикатов и функций является недостаточно показательным без учета иерархии и соотносительного веса разных характеристик.

а) Вредоносные, злокозненные действия характерны для всех сравниваемых персонажей (как и для любого представителя нечистой силы вообще). По степени злокозненности (определяемой не столько числом, сколько соотносительным весом соответствующих предикатов) на первом месте, пожалуй, стоит Б., затем идет Р., а С. и В. отличаются значительно меньшей вредоносностью. В составе предикатов этого типа наблюдаются довольно большие расхождения между четырьмя МП. Общими для всех является лишь склонность заманивать, увлекать людей (особенно выраженная у Р.), способность насылать болезни и порчу (наименее свойственная Р.), похищать людей, губить, умерщвлять человека разными специфическими для каждого МП способами (Р. — топит, душит, щекочет до смерти и т. п.; Б. — топит, сбрасывает с моста, отрывает голову, выпивает кровь, убивает вальками; С. — стреляет из лука, сбивает вихрем, насылает болезни; В. — убивает взглядом, «выпивает» сердце ребенка и т. п.). Последний предикат (умерщвление) характерен для всех МП, но ни для одного из них не явля-

ется доминирующей характеристикой. Чаще всего он связан с функцией наказания человека за нарушение правил, регламентирующих отношения с МП (вторжение в локусы нечистой силы, подсматривание за МП, даже случайное, непреднамеренное причинение вреда МП, реже — нарушение других запретов, например, прядение в неурочное время или вообще работа в праздники).

По некоторым признакам этого ряда Р. и Б. противопоставлены С. и В. Первые, в отличие от вторых, «водят», сбивают людей с пути, мучают (бьют, щиплют, щекочут, душат), с другой стороны, С. и В. в большей степени свойственно калечить людей (лишать зрения, речи, ума и т. п.).

Мотивы подмены ребенка и колдовства группируют интересующих нас МП иначе: эти предикаты свойственны для Б. и В. и не свойственны для Р. и С. Ту же группировку, но с противоположным знаком дает предикат «способность насылать дожди, град, бури» (плюс для Р. и С. и минус для Б. и В.). По ряду признаков наблюдается противопоставление одного МП остальным. Так, только для Р. характерны такие предикаты, как отнимание урожая злаков, похищение и порча пряжи. Только для В. оказывается нехарактерным пугание, преследование людей.

б) В отношении попечительных функций С. и В. снова противостоят Р. и Б. как имеющие ярко выраженную способность исцелять (для В. особенно характерно врачевание ран) и защищать от болезней (ими же обычно насылаемых). С другой стороны, Р. и Б., в отличие от С. и В., обнаруживают свойство опекать детей, присматривать за оставленными без надзора детьми. Помощь в хозяйственных делах свойственна всем МП, но наиболее выражена у В. Наделяют богатством, урожаем, силой, умением и т. п. Р. и В., в отличие от Б. и С., для которых это менее характерно.

в) Среди признаков, относящихся к области патронажа, общими для всех МП оказываются заплетание гривы коням и вскармливание грудью детей (С. и В. чаще всего вскармливают юнаков).

По признаку связи с растительностью полностью выпадает из ряда анализируемых МП Б., для которой не характерна какая бы то ни было связь с растительностью или воздействие на растительность, тогда как для всех остальных персонажей этот признак оказывается весьма существенным. Так, способность влиять на урожайность полей, садов и огородов характерна для Р. и В.

(преимущественная сфера влияния Р. — злаковое поле, В. — сады и огороды). Патронажные свойства Р. и С., относящиеся к растениям, имеют сезонную приуроченность: Р. оберегают злаковые поля в период их цветения, С. считаются хозяйками цветущих полян, полонин; росен называется их любимым цветком. Хорошее знание лекарственных трав обнаруживают С. и В., что связано с отмеченными выше их способностями исцелять. Связь с растительностью проявляется у всех трех МП (Р., С., В.) также в том, что места их хороводов, игрищ и трапез либо буйно обрастают травой, грибами, либо, наоборот, отмечены отсутствием растительности, пожелтевшей, засохшей травой. Отдельные виды деревьев считаются принадлежащими МП постоянно или временно: Р. владеют березами на Русальной неделе, «самодивскими» деревьями могут называться или высокие, старые, искривленные деревья, или отдельные виды деревьев (бук, орех, тополь, ясень и др:); на месте смерти С. вырастает дерево (песенный мотив). Названия многих растений (особенно у южных славян) мотивированы именами самих МП (*вилин лук, вилин винац, вилин клинац, самодивско цвете, русалче* и т. п.) и почитаются как принадлежащие им и несущие в себе их магическую силу.

Связь с животными выражена у анализируемых МП значительно слабее, чем связь с растительностью. Самым сильным проявлением этой связи можно считать отмеченное выше пристрастие всех четырех МП к лошадям: все они заплетают гривы коням, В. — любит ездить верхом, Р. загоняет лошадей ночью до пены. Косвенно эта связь с лошадьми проявляется в некоторых маргинальных характеристиках: признаком присутствия Р. в жите может быть лошадиное ржание; в одном из вариантов обряда «проводов русалки» центральным персонажем ряжения является лошадь, называемая *русалкой* (Поволжье); конь может быть одной из ипостасей Р. и Б.; лошади во время водопоя в ночном часто бывают объектами нападения Р. Свойство отбирать молоко у коров отмечается у Р. и Б. и не характерно для С. и В.

Из других видов патронажа выделяется свойственная С. и В. охрана источников и способность запирать воду, а также присущая В. способность делать непроходимыми горы.

г) Среди прочих предикатов наибольшее значение имеет общее для всех МП сожительство с людьми, особенно характерное

для С. и В. (В., в меньшей степени С. вступают также в отношения побратимства с людьми).

Обобщая все сказанное о функциях и предикатах, следует выделить наиболее устойчивые, преобладающие для каждого МП признаки. Для Р. таковыми оказываются предикаты: заманивать в лес и в воду, топить, щекотать, пугать и преследовать (вредоносная функция) и охранять цветущие злаковые поля (патронажная функция). Для Б. безусловно преобладающей функцией следует признать злокозненность, а наиболее характерными предикатами — похищение и подмену детей, заманивание, насылание порчи. Южнославянские МП, обладая сходным составом основных предикатов, отличаются друг от друга соотношением функций. У В. явно преобладает попечительная функция (исцеление от болезней, наделение богатством, урожаем, силой, помощь в хозяйстве, сожительство с людьми) и заметно ослаблена вредоносная функция, проявляющаяся лишь как наказание за причиненный ей вред. У С. обе функции — вредоносная и попечительная — уравновешены, или даже преобладает вредоносная. Обоим МП присуща патронажная функция — власть над стихиями (ветром, бурей, источниками).

XII. Объекты, адресаты, реципиенты

МП могут воздействовать (вредить или помогать) не на всех людей в равной мере, а обнаруживают в этом отношении явную избирательность: Р. вступают в контакты чаще всего с молодежью обоего пола; Б. вредят беременным, роженицам и новорожденным; С. и В. выказывают свое расположение прежде всего юношам, юнакам, пастухам. Отступления от этого распределения связаны либо с функцией наказания за нарушение запретов (и тогда МП воздействуют на нарушителей независимо от их принадлежности к категории «своих» объектов), либо с модификацией самого типа МП (например, функция преследования беременных женщин и новорожденных приписывается в болгарской традиции *юде* как особой разновидности С.). Вне данного распределения оказываются и контакты восточнославянских Р. (умерших девушек) со своими родителями, у которых Р. просят одежду в период Русальной не-

дели и которых могут наказать за невыполнение установленных для этого времени норм поведения (родители должны оставить для Р. поминальный ужин, вывесить на дворе одежду умершей дочери; им запрещалось белить печь, подметать пол и т. п.).

По-разному проявляется, но может быть признана общей для всех четырех МП, их связь с детьми как объектами воздействия. Восточнославянская традиция не выделяет особенной вредоносности Р. по отношению к детям; наоборот, есть свидетельства, что они опекают младенцев, оставленных без присмотра. Вместе с тем, дети рассматриваются как потенциальные объекты злокозненных действий Р., и потому у восточных славян широко распространены формулы устрашения детей типа «не ходи в поле (к реке, в лес, к колодцу) — русалка схватит». Для Б. дети являются главным объектом действий, причем считается, что Б. ненавидят мальчиков и опекают девочек, особенно сирот (стирают им одежду, причесывают их). В меньшей степени направленность на детей характерна для С. и В., хотя им иногда приписывается похищение и подмена детей, вскармливание грудью.

2. Помимо людей, объектами действия МП могут быть природные явления и стихии: С. и В. имеют власть над горами, источниками; бури могут насылать Р.; вихрями управляют С.

Связь со стихией ветра, вихря, бури — отличительная черта болгарской С., противопоставляющая ее остальным МП, для которых этот признак является сугубо маргинальным. У С. эта связь проявляется на разных уровнях и сближает ее с румынскими *русалиле*, которые считаются духами ветра по преимуществу. С. сами делают вихри, летают в вихре; в ночное время превращаются в вихрь (т. е. принимают облик вихря), появляются в сопровождении ветра; имеют близким своим другом духа ветра, который всегда предшествует их появлению; сестрами С. называют *вихрушки*; знаком приближения С. к больному, ночующему под росеном, является дуновение ветра и т. п. Лишь в самой слабой форме проявляется связь с ветром у Р. и Б. (Р. любят кататься в житном поле на волнуемых ветром колосьях; Б. приходят в село в ветреные дни, беременеют от ветра).

О связи с животными (кони, коровы и др.) см. раздел XI.

3. В большинстве случаев возможность увидеть МП или вступить с ними в контакт не связывается с какими-нибудь особыми

свойствами людей. Достаточно редкими оказываются свидетельства, что Р. может увидеть лишь праведный человек. Более маркированным этот признак можно считать для С., которую может увидеть человек, рожденный в субботу или дважды отнятый от груди, рожденный в нечистые дни или в Великую субботу.

XIII. Модусы

Единичные свидетельства приписывают Р. и Б. способность проникать в дом и покидать его через трубу. Для Б. вообще считается характерным проникновение в жилище сквозь малые отверстия (замочные скважины, щели). Более устойчивым признаком можно считать появление С. с вихрем, в вихре, в сопровождении вихря. Есть свидетельства, что она летает по воздуху на серых оленях. О В. иногда говорится, что они ходят легко, как тень.

XIV. Контакты с человеком

Неполнота имеющегося в нашем распоряжении материала не дает возможности подробно охарактеризовать интересующие нас МП по всем рубрикам данного раздела. Приведем те немногие сведения, которыми мы располагаем.

1. а) В восточнославянской традиции известны обращения девушек к русалкам при гаданиях. К ним могли также обращаться с просьбами помочь в поисках пропавшей скотины.

б) Мотив овладения МП человеком представлен в описаниях С. и В. Обычным способом овладения является похищение у МП деталей одежды или крыльев, заключающих в себе магическую силу демона.

2. Типичным приношением для многих женских МП считаются холсты, пряжа, нитки, лоскуты, одежда. Русалкам обычно вывешивали одежду на период Русальной недели (накануне Ивана Купалы развешивали по прибрежным кустарникам рубашки, холсты и нитки; в понедельник Русальной недели для Р. вешали на могилах рушники и ставили воду). Для С. оставляли возле «их» источников лоскуты, пряжу, части одежды. Этим же

персонажам относили (размещали в местах их привычных локусов) хлеб, калачи с медом, вино и др. пищу.

3. Мотив распознавания МП актуализируется лишь в тех случаях, когда они по основным признакам сближаются с ведьмой или если они выступают в невидимом облике. Соответственно способы их распознавания близки к способам распознавания ведьмы, так же как и к приемам, позволяющим увидеть души умерших предков: например, В. можно увидеть, если на масленицу испечь калач из остатков разной еды и, забравшись на дерево, посмотреть сквозь него; или в первую пятницу новолуния варить кости из могилы в обруче, затем их разбросать из обруча и т. п.

4. Мотив защиты и оберегов от МП относится к числу широко распространенных в верованиях и фольклорных текстах. Среди многочисленных видов оберегов представлены как универсальные для большинства МП (железные предметы, красный цвет, растения, закрещивания, молитвы, матерная брань и др.), так и специфические для отдельных персонажей. Эффективными средствами защиты от Р. считались полынь, крапива, чеснок и другие растения, а также ряд специальных действий: очерчивание круга, перепрыгивание через купальский костер, битье палкой по тени русалки при встрече с ней. Само пение русальных песен может считаться оберегом от них. Существует также ряд специальных формул, приговоров, применяемых в качестве оберега: например, «Хрен да полынь, плюнь да покинь»; разновидностью словесного оберега было называние количества зубьев в бороне.

Оберегом от Б. считались некоторые растения, особенно колокольчики; мужской пояс; тряпичная кукла, подвешенная вниз головой над дверью. Защитой от С. могли служить чеснок, полынь и др. травы, кость умершей женщины, змеиная кожа, плацента, пепел, ладан, специальные заговорные формулы. Скудость упоминаний оберегов от В., возможно, объясняется ее меньшей вредностью и более дружественными отношениями с людьми. Вместе с тем контакты с ней предписывалось сохранять в тайне (иначе она мстит).

В качестве мер предосторожности считалось необходимым соблюдать многочисленные правила поведения и запреты, касающиеся контактов человека с МП. Наиболее общим можно

считать запрет вторжения в «их» локусы и причинения вреда им, а также запреты, направленные на предотвращение контактов с ними. Особенно большое число запретов связано с Русальной неделей и, следовательно, касается прежде всего контактов с Р. и С. Так, в этот период запрещается прясть, ткать, шить и т. п., «чтобы не зашить глаза русалкам»; белить хату, подметать в доме, «чтобы не замазать, не засорить глаза русалкам»; нельзя работать в поле, ходить в жито, в лес, к воде, к колодцу, т. к. там в это время находятся Р. Основная часть этих запретов относится и к С. При этом запреты, касающиеся Р., в большой степени соотносятся с характером поминальных обычаев (запрет убирать на ночь пищу и посуду со стола), в то время как в комплексе запретов, касающихся С., преобладают мотивы, связанные с их совместными трапезами, хороводами, игрищами (считалось крайне опасным наступать на место их трапез, спать или мочиться в этих локусах). С Б. связаны главным образом общие типы запретов, соблюдаемых ради предохранения от сглаза и порчи (нельзя выходить роженице из дома после захода солнца, вывешивать детские пеленки на ночь и т. п.).

XV. Мотивы

Основные мотивы, связанные с Р. (по материалам поверий и быличек): расчесывают возле воды свои волосы; люди находят у воды оставленный ею золотой гребень; качаются на деревьях, окликают прохожих, заманивают их в глубь леса или в воду, топят, защекочивают свои жертвы до смерти; наказывают за работу на Русальной неделе; хохочут, резвятся возле моста, пугают людей; водят хороводы в поле или у воды, поют, танцуют в злаковом поле; просят у людей одежду; не отпускают из воды коней, пригнанных к водопою; награждают женщину, прикрывшую фартуком ребенка Р.; забавляют оставленного в поле ребенка; прядут в доме по ночам. Русальные песни разрабатывают преимущественно мотивы, связанные с «проводами» Р. и ее вредоносными действиями, наряду с игровыми и лирическими мотивами («на кривой березе русалка сидела», «одежду у девок просила», «проведу русалочку до бору» и т. п.).

Основные мотивы, связанные с Б. (по материалам поверий и быличек): стирают белье на реке, при этом шумно ведут себя; подменивают ребенка человека своим; при битье «подменыша» людьми появляются и забирают его; похищают детей, превращают их в нечистых духов или заставляют себе служить; стоя под окнами дома, окликают роженицу по имени, манят голосом, пением, взглядом, красивыми предметами; заводят беременных и рожениц в чащу леса, мучают, бьют; заставляют похищенных женщин нянчить своих детей; топят в воде или щекочут прохожих; похищают музыканта и заставляют играть для себя; прядут по ночам пряжу для хозяйки, для девушек; расчесывают волосы, сидя у воды; пастухи находят принадлежащие Б. золотые вальки, которые сами стирают.

Основные мотивы, связанные с С. (по материалам поверий и песен): вскармливают грудью юнака, наделяя его силой; вступают в побратимство с юнаком; юноша крадет одежду С. и делает ее женой; могут стать женой человека, но бросают дом и детей, вылетая через трубу; владеют горами, лугами, источниками, берут дань с пастухов за траву и водопой; устраивают совместные трапезы, хороводы, игрища, наказывают смельчаков, наблюдавших за ними; заставляют похищенных девушек играть на свирели или носить за ними лук и стрелы; по ночам справляют свадьбы; встретившегося на пути свадьбы человека сначала одаривают золотом, которое позже превращается в угли, а затем человека забрасывают на высокое дерево; исцеляют травами больных.

Основные мотивы, связанные с В. (по материалам поверий и песен). Наиболее распространенные мотивы оказываются общими для В. и С. Помимо перечисленных выше, известны следующие: В. освобождает, кормит, исцеляет юнака; помогает юнаку в бою; от брака с ней рождаются юнаки; ухаживает за ребенком, пока мать в поле; растит брошенного ребенка; растит сына погибшего юнака; месяц женится на В.; парень убивает В., которая не дала ему напиться из источника; пастух убивает В., которая увела стадо; В. превращает овец в камни; строит город; наказывает за работу в воскресенье; дает девушке любовную траву; юнак состязается с В. и, побеждая ее, берет в жены и т. п.

Приведенные перечни характерных для каждого МП мотивов обнаруживают различную для разных демонов связь мотивов с остальными характеристиками МП, рассмотренными выше. В качестве мотивов чаще всего выступают предикаты (функции), т. е. те свойства МП, которые имеют коммуникативную направленность и отражают разнообразные контакты МП с людьми. Мотивы этого типа оказываются доминирующими для всех четырех сравниваемых МП (Р. — заманивает, щекочет, топит, наказывает за работу в праздник; Б. — подменивает ребенка, похищает, мучает беременных и рожениц; С. и В. — наделяют силой, вступают в брак с человеком и т. п.). Следующую группу составляют мотивы, связанные с привычными действиями МП (Р. — расчесывает волосы, качается на деревьях, танцует в хороводе; Б. — стирает белье; С. и В. — справляют свадьбы, устраивают игрища, трапезы). Эти действия, как правило, подразумевают наблюдателя, т. е. тоже так или иначе оказываются приуроченными к ситуациям контактов с людьми. Основой мотива могут быть характерные для МП локусы (русалок видят в житном поле, в местах у воды, на деревьях; богинок — в местах у воды; девушка умирает оттого, что спала на месте хороводов вилы), атрибуты (люди находят золотой гребень Р., пастухи находят золотые вальки Б.), одежда (похищение человеком одежды, короны, крыльев С. и В.). Таким образом, в формировании мотивов проявляется явная избирательность, подчиненная не столько логике цельного мифологического образа, сколько собственно фольклорным принципам разработки мотивов. Благодаря этой избирательности, фольклорный образ МП может значительно расходиться с мифологическим образом.

XVI. Характеристика источников

1. По признаку жанровой закрепленности сравниваемые МП обнаруживают существенные различия. Для Р. и Б. наиболее характерными жанрами, кроме поверий, являются былички, иногда приближающиеся к сказочным формам, в то время как южнославянские персонажи представлены прежде всего песнями балладного типа. С этим жанровым разграничением в значительной степени связано и различие этих двух групп персонажей на

уровне мотивов. Былички, ввиду их близости к поверьям, создают преимущественно демонологический образ Р. и Б. как представительниц нечистой силы, в отличие от С. и В., которые предстают в песнях как более фольклоризованные образы волшебниц, мифических героинь. Специфическими для южнославянских демонов и связанными с их целительными функциями являются заговоры от болезней, в которых используются мотивы задабривания, умилостивления, побратимства, женитьбы, угроз и отгона.

Будучи наиболее популярными женскими персонажами низшей мифологии, сравниваемые МП оказываются в каждой этнической традиции включенными во множество текстов, относящихся к малым жанрам: прежде всего в приговоры, проклятия, запреты. Ср. белорусский приговор, обращенный к девушке, расчесывающей волосы: «Русаўка табе ў каноплях!» (чтобы волосы хорошо росли); широко распространенные проклятия типа «Чтоб тебя русалка (богинка) утащила!». Имена этих персонажей часто фигурируют в мотивировках запретов, о которых говорилось выше: например, запрещая детям на Троицу ходить в поле, говорили: «Русаўка залезной цыцкою убье». О других формулах запугивания детей см. выше.

2. Из рассматриваемых здесь демонов только Р. является персонажем специального обряда, называемого «проводы русалки» (вост. Полесье, южнорусская зона). «Русалкой» наряжали девушку, придавая ей мифологический образ (белая одежда, распущенные волосы, венок, зелень, закрывающая лицо, горб, ветхая рваная одежда). В южнорусской традиции в роли Р. выступал ряженый лошадью человек. Целью обряда было выпроваживание, изгнание Р. за пределы села в последний день Русальной недели. Места выпроваживания в точности соответствуют наиболее характерным локусам Р. (житное поле, лес, река, кладбище, перекрестки дорог). Мотив проводов Р. разрабатывается в цикле русальных песен (преимущественно в зачинах), о которых уже была речь выше.

3. Фразеологические обороты, включающие имена МП, часто представляют собой свернутые поверья или мотивы. Например, об утопленниках говорят: «русалка потягла до себе», об умерших на Русальной неделе — «русалки взяли с собой»; слепой дождь называется «русалки купаются» или «родилась вила»; при виде вихря говорили: «самодивы танцуют».

Имена южнославянских МП широко используются в наименованиях географических объектов в качестве апеллятивов и топонимов (*Вилина вода, Русалийски проход, Русалски лъг, Русалски пътеки, Самовилско играло, Самовилска планина, Самодивско коло, Самодивско хорище*), в названиях источников и колодцев (*Самовилска чешма, Самодивски кладенец*), в ботанической терминологии, особенно в названиях лекарственных растений (*вилин лук, вилин винац* и т. п.); именами МП обозначают «принадлежащие им» деревья (например, *русальная береза*).

Предложенная здесь сводка материалов, относящихся к четырем главным женским МП разных славянских этнических традиций, и некоторые предварительные наблюдения сопоставительного характера могут быть основой для дальнейших типологических и сравнительно-генетических разысканий в области низшей мифологии славян. По степени типологической близости рассмотренные МП выстраиваются в ряд Р. — Б. — С. — В., так что соседние персонажи в этом ряду обнаруживают наибольшую типологическую и ареальную близость, а крайние члены этого ряда — наибольшие расхождения по многим признакам. Западнославянская Б. как преимущественно злокозненный демон с уродливой внешностью, не имеющий связи с растительностью, противостоит сербской В. как преимущественно доброжелательному, попечительному демону привлекательного облика, для которого связь с растительностью в высшей степени характерна. Срединное положение занимают Р. и С., которых объединяет ряд существенных признаков: сезонная приуроченность к Русальной неделе, сочетание попечительных (или нейтральных) и злокозненных функций, пристрастие к музыке и танцам. Эта общность находит отражение и на уровне их названий (в североболгарском ареале С. называются *русалками*).

Суммарный набор характеристик этих четырех персонажей представляет собой по существу универсальную систему признаков, достаточную для идентификации любого МП в пределах славянского ареала (ср. характеристику восточносербской «шумской майки»: красивая женщина, обнаженная или в белом, с распущенными длинными волосами, с большими грудями; могла обернуться старой уродливой бабой с большими зу-

бами, стогом сена, коровой, свиньей, конем, козой; хорошо поет, заманивает молодых парней в лесу или у воды; покровительствует беременным и новорожденным и им же вредит; насылает детский плач и бессонницу и лечит детей). Более того, эта система может быть использована для характеристики большинства женских демонов, принадлежащих многим этническим традициям евразийского ареала (ср. такие черты античных нимф, нереид, наяд, как любовь к музыке и танцам, длинные распущенные волосы, груди, перекинутые за спину; связь с водой и растительностью, ослиные копыта; связь с прядением и ткачеством, сожительство с людьми, исцеление и многие другие; или такие характеристики известной многим азиатским и кавказским народом албасты, как длинные, светлые распущенные волосы; уродливая внешность; груди, перекинутые за спину; птичьи лапы или копыта; привычка расчесывать волосы гребнем, сидя у воды; заплетание гривы лошадям; преследование рожениц и новорожденных; сожительство с людьми).

Такая широкая перспектива сравнения открывает возможности изучения генетических истоков славянской демонологии и ее связей с мифологическими системами других этнических традиций.

Схема описания мифологических персонажей

I. Названия, имена. Интерпретации

1. Название МП.
2. Эпитеты.
3. Имена собственные.
4. Интерпретация, оценка («божьи дети», нечистая сила, добрый дух).

II. Ипостаси

1. Антропоморфное существо.
2. Зооморфное существо (животное, птица, рыба, насекомое).
3. Фитоморфное существо (растение, куст, дерево, пень).
4. Атмосферное явление (ветер, туман, пар, огонь, вихрь, туча).

5. Предмет (колесо, копна, клубок), вещество.

6. Неясность, отсутствие облика, невидимка.

7. Фантастический (контаминированный) облик (человек с зооморфными чертами).

III. «Социальный статус», характеристика внешнего облика

1. Пол (мужской, женский, средний).

2. Возраст (младенец — ребенок — молодой — старый).

3. Национальные и социальные признаки (немец, мельник).

4. Рост.

5. Телесные аномалии (избыток — недостаток). Например, хромота, горбатость, слепота, беспалость; два ряда зубов, две макушки, гипертрофированные части тела.

6. Красота — безобразие.

7. Нагота (босота).

8. Волосяной покров (косматость, — отсутствие волос, бровей).

9. Цветовая характеристика.

10. Характеристика одежды (форма, покрой, лохмотья).

11. Головной убор.

12. Запах.

13. Дополнительные характеристики (мокрый, бледный, худой, особый взгляд).

14. Средоточие магической силы.

IV. Атрибуты, спутники

1. Атрибуты (например, орудия):

а) их локализация (за поясом, в руке, на ноге);

б) магические свойства.

2. Спутники (антропоморфные, животные, птицы).

V. Взаимоотношения МП

1. Количественная характеристика (одиночность — парность — семейность — множественность).

2. Иерархия и специализация внутри данного класса персонажей.

3. Отношения с другими МП.

VI. Генезис

1. Демонологизация покойников:

а) души покойников (в том числе животных);

б) души людей, родители которых неправильно себя вели; родившиеся при роковом стечении обстоятельств;

в) души родившихся с аномалиями;

г) души неправедных;

д) души умерших при особых обстоятельствах;

е) души покойников, погребенных с нарушением ритуала.

2. Демонологизация живых людей, животных.

3. Превращение (сознательное, в результате колдовства).

4. Взращивание. Самопроизвольное появление.

5. Контакты с нечистой силой (в результате сожительства, рождения от МП).

6. Поглощение, вселение.

7. Другие виды (из оброненной спермы, из петушиного яйца).

VII. Локусы

1. Место постоянного пребывания:

а) жилое, обитаемое человеком пространство: дом, двор, хозяйственные постройки, колодец и т. п.;

б) нежилое пространство: лес, вода, поле, дорога, граница, небо, горы, воздух, тучи;

в) мифическое пространство;

г) другие виды пространств.

2. Место временного пребывания на земле.

3. Место появления. Путь проникновения.

4. Место исчезновения.

5. Место контактов с человеком (вредительства, одаривания).

6. Дополнительные характеристики:

а) закрепленность/незакрепленность локуса за персонажем;

б) пространственная ориентация: левый/правый, верх/низ, снаружи/внутри (+ локализация в замкнутом сосуде).

VIII. Время

1. Время функционирования, активизации, появления, исчезновения, посещения людей:

а) время суток;

б) календарные праздники;

в) дни недели;

г) сезоны;

д) фазы луны;

е) прочее (например, время цветения злаков, других растений).

2. Век заклятия (существования).

IX. Свойства, способности, пристрастия

1. Способность к метаморфозам (превращению): оборотничество, изменение роста, пола.

2. Обладание знанием, умением (знать, ведать).

3. Отношение к еде. Склонность — отвращение к определенным видам еды (отдельным ее свойствам: соль, температура). Прожорливость.

4. Психические свойства: обидчивость, мнительность, мстительность, молчаливость, угрюмость и т. п.

5. Пристрастие к объектам, условиям (не любят темноты), локусам.

X. Характерные знания, действия, привычки

1. Акустические проявления:

а) звуковые: пение, хохот, крики, эхо, плач, смех, свист, вздохи, стоны и т. д.;

б) речевые характеристики: диалоги, вопросы, ритмическая организация речи, неизвестный язык, непонятные слова, молитвы, просьбы (об имени, одежде), окликание по имени.

2. Знаки и следы присутствия (ветер, свечение, мокрота, выжженное пространство).

3. Типичные занятия, образ жизни:

а) уход за собственными волосами, шерстью;

б) купание;

в) хозяйственные заботы (стирка, подметание);

г) занятие ремеслом (плетение лаптей, прядение);

д) игры, танцы, качание, бег (другие перемещения в пространстве);

е) занятие колдовством, ворожбой;

ж) образ жизни (вилы беременеют от росы, рахманы живут врозь с женами);

з) прочее.

XI. Функции и предикаты
(действия, основанные на контакте с объектом)

Функции

А. Вредить.

Б. Помогать.

В. Наказывать.

Предикаты

Злокозненные действия

1. Манить.
2. Водить, сбивать с пути
3. Пугать, преследовать, изгонять.
4. Пленять, закабалять, принуждать к работе.
5. Насылать болезни, порчу, сон, бессонницу, несчастья, насекомых.
6. Вызывать стихии (засуху, дожди, град, вихри).
7. Мучить (душить), бить, щипать, щекотать.
8. Вселяться в человека, провоцировать антиповедение.
9. Превращать (вид колдовства).
10. Подменивать ребенка.
11. Похищать, красть человека, животное, вещи, еду, стихии, светила.
12. Отнимать благо (урожай, «спор», здоровье).
13. Вредить в работе, нарушать планы, расстраивать предприятия.
14. Уничтожать, портить, ломать, переворачивать, перемещать (например, вызывать пожар).
15. Умерщвлять (разными способами: душить, сжигать, топить, съедать).

Попечительные действия

16. Наделять богатством, удачей, умением, искусством.
17. Помогать в хозяйстве, занятиях, поисках.

18. Защищать от болезней, стихий, зверей, покровительствовать, исцелять от болезней; молиться за людей.

Патронаж

19. Воздействовать на растительность.

20. Воздействовать на животных.

21. Вскармливать грудью детей, нянчить, опекать.

22. Другие виды патронажа: охранять клады, покровительствовать определенным локусам.

Прочие предикаты

23. Сожительствовать с людьми.

24. Взаимодействовать с МП другого класса.

25. Предсказывать, предвещать (например, являться во сне).

26. Созидать (менять, перемещать) рельеф, ландшафт, постройки (различные демиургические действия).

27. Косвенно воздействовать (например, ступать по следам домового опасно, увидеть танцующих русалок — плохо, присутствие МП на базаре обеспечивает удачную торговлю).

XII. Объекты, адресаты и реципиенты

1. Адресаты действия: беременные, новорожденные, вдовы, женщины, мужчины; спящие, нарушители запретов; представители определенных профессий (пастухи, охотники, мельники); души умерших.

2. Объекты патронажа, сферы действия МП:

а) неодушевленные предметы;

б) стихии;

в) звери, домашние животные;

г) люди;

д) растительность.

3. Реципиенты (только праведник может увидеть русалку).

XIII. Модусы

1. Модусы передвижения (верхом на человеке, животном, предмете, карабкаясь, паря).

2. Модусы появления.

3. Модусы исчезновения.

XIV. Коммуникация с мифологическими персонажами

1. Вызывание:

а) приглашение, просьбы, молитвы, другие вербальные формулы;

б) овладение нечистой силой (способы);

в) взращивание;

г) гадание по МП.

2. Приношения, посвящение, кормление.

3. Способы распознавания:

а) время;

б) место;

в) магические предметы;

г) действия;

д) признаки МП (вид могилы, трупа).

4. Обереги, отгонные действия, способы нейтрализации:

а) предметы (+ растения, звери);

б) действия;

в) запретные действия и их мотивировки;

г) заговоры, молитвы, другие виды текстов (реплики, песни).

XV. Характерные мотивы

Происхождение (например, в результате того, что выпили напиток бессмертия).

Свадьба МП.

Смерть МП.

Драки.

Шабаши.

Похищение светил, стихий.

Другое:

высиживание града;

печение лепешек из золы.

XVI. Характеристика источников сведений о МП

1. Фольклорные жанры:

поверья, былички, заговоры, сказки, песни, запреты, про-

клятия, клятвы, пословицы, поговорки, загадки, легенды, предания, формулы запугивания, обмана детей.

2. Обряды (в том числе ряжения), игры.

3. Лексика, фразеология:

а) метеорологическая, астрономическая;

б) зоологическая;

в) ботаническая;

г) медицинская;

д) топонимика.

4. Иконография, в том числе орнаментика.

Ритуальный жезл и навершие ритуального жезла (?).
Дерево. Новгород. Рубеж X–XI вв.

Глава вторая

ПРОИСХОЖДЕНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ В НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЯХ

Приведенная выше схема не только задает однотипные параметры для описания одного конкретного персонажа, но и позволяет оценить данные сквозного среза демонологической системы в целом, например, сравнить принципы именования всех МП, или особенности внешнего вида, или общие локативные характеристики и т. п. В этом разделе предпринимается попытка проанализировать поверья о нечистой силе с точки зрения ее происхождения.

Пункт, относящийся к генезису МП, в этой схеме включает ряд позиций, которые — как нам кажется — могут быть сведены в конечном счете к двум основным типам: 1) демонологизация умерших людей и 2) демонологизация живых, имеющих признаки «двоедушников». Лишь единичные случаи выходят за рамки этих параметров (искусственное взращивание демона; самопроизвольное появление МП из растений, пены, росы; приход мифического существа из потустороннего мира или появление МП в результате колдовства над человеком и т. п.). Для ряда персонажей сведения об их происхождении оказываются важнейшим стержнем персонажеобразующих характеристик (вампир, домовой, русалка, дух-обогатитель и др.), для других же они не играют такой заметной роли или вовсе отсутствуют (орисницы, вилы, краснолюдки, черт, духи болезней и т. п.).

Рассматривая демонологические поверья в обозначенном (генетическом) ракурсе, мы сознательно оставляем за скобками известные в фольклоре легенды о происхождении демонической рати от низвергнутых Богом с небес ангелов, которые «попадали на крыши домов, в леса, в воду, и где какие упали, так и остались; те духи, что попадали на дома, стали называться *домовыми*, что в леса — *лешими*, что в воду — *водяными*» [СХИФО, с. 27]; либо произошли из «потаенных детей» Адама, которых он скрыл от глаз Всевышнего; либо сам черт создал для себя нечистых духов-помощников, разбрызгивая капли воды или высекая из камней искры. Все эти хорошо известные мотивы обыч-

но учитываются в исследованиях по народной демонологии и, по мнéнию специалистов, восходят к сравнительно поздним апокрифическим преданиям[1]. По наблюдениям Э. В. Померанцевой, в образе черта русской фольклорной прозы книжно-христианское начало отражается прежде всего именно в мотивах о происхождении чертей как о «падших ангелах», тогда как все остальные характеристики практически никак не связаны с этим мотивом [Померанцева 1975, с. 125].

Главным признаком демонов, согласно народным представлениям, является их хтоническое (а не небесное) происхождение и отчетливо заметная связь с миром мертвых (ср. выводы диссертационной работы О. А. Седаковой о том, что духи и демоны по своему происхождению есть души умерших и во всяком случае все демонологические персонажи так или иначе соотносятся с областью смерти [Седакова 1983]).

Суждение о генетических корнях персонажей нечистой силы, восходящих к душам умерших, уже давно не считается в науке чем-то необычным. Само слово «демон» (заимствованное из греческого языка) толкуется как сверхъестественное существо, происхождение которого связано с категорией покойников [Moszyński 1967, s. 419–420; Lehr 1984, s. 225]. «Красной нитью», пронизывающей всю народную демонологию (имеются в виду славянские и финно-угорские верования), называл К. Мошиньский комплекс традиционных представлений о происхождении духов из людей, умерших «не своей» смертью: «Каждый человек, умерший необычной или преждевременной смертью, становится или может стать — как это повсеместно на всем огромном пространстве славянского мира считают в народе — демоном. И у нас нет никаких оснований отбрасывать эту народную версию о про-

---

1 *Э. В. Померанцева.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 32–33, 50, 125–131; *Н. И. Толстой.* Откуда дьяволы разные? // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995, с. 245–249; *М. Власова.* Новая Абевега русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995, с. 341–342; *В. С. Кузнецова.* Сюжет о дуалистическом миротворении в апокрифе о Тавериадском море // Роль традиции в литературной жизни: Сюжеты и мотивы. Новосибирск, 1995, с. 24–39; *В. С. Кузнецова.* Сюжет о творнии ангелов и демонов в восточнославянской фольклорной традиции и книжности // Живая Старина, 1996, № 1, с. 9–11.

исхождении многих (хотя и не всех) демонов как якобы позднюю и неисконную» [Moszyński 1967, s. 420].

В этих высказываниях, акцентирующих анимистическую концепцию генезиса МП, заметна скрытая полемика с оппонентами, отстаивающими привычную (принятую еще мифологами прошлого века) точку зрения о том, что древнейшей первоосновой демонологических верований следует признать обожествление природных стихий и объектов. Следы подобной полемики можно отметить и в трудах Д. К. Зеленина, впервые показавшего, что большинство персонажей нечистой силы (в том числе так называемые «духи природы») напрямую связаны с категорией «заложных» покойников. «В современных народных представлениях, — писал он, — даже водяной и леший считаются заложными покойниками» и дальше: «За отдельными силами природы в большинстве случаев скрываются духи умерших. Эта категория духов в очень значительной мере завладела мировоззрением восточных славян, вытеснив другие виды духов» [Зеленин 1991, с. 410, 411]. Установить же происхождение этих «других видов духов» по реально засвидетельствованным фольклорно-этнографическим данным до сих пор не удается; «Определить, кем они (русалки) были раньше, до того, как их стали связывать с образом заложных покойников, невозможно» [Зеленин 1991, с. 418].

Современные исследователи склоняются к тому, что открытие Д. К. Зелениным мифологического концепта, объясняющего демонологизацию душ людей, умерших «не своей» смертью, действительно, находит подтверждение в массовом (причем не только славянском) материале и проясняет генезис целого ряда демонологических персонажей (домовых духов-опекунов, упырей, русалок, таласмов, блуждающих огней, *porońców* и *niechrzczeńców*, т. е. мертворожденных и некрещенных детей), однако остается много других типов демонов, происхождение которых далеко не столь очевидно или вовсе не ясно.

Внимание к генетическим истокам народной демонологии отразилось на выборе принципов классификации МП: наряду с «домашними», «атмосферными», «природными» духами, духами судьбы или болезней и т. п., специалисты выделяют особую группу демонов, генетически связанных с «заложными» покой-

никами [Moszyński 1967, s. 673; Lehr 1984, s. 230; Зеленин 1991, с. 410–424; Зечевић 1981, с. 9–11; Черепанова 1983, с. 17–18]. В трудах, посвященных «низшей мифологии» славян, образы «заложных» покойников все чаще фигурируют в общих списках демонических существ (висельники, утопленники, «покутники» или «duchy pokutujące», т. е. ищущие избавления души кающихся грешников и т. п.). Вместе с тем, по-прежнему остается неясным соотношение категории духов, имеющих связь с умершими, и духов-«хозяев» природных объектов, локусов, сезонных и прочих МП. Даже абсолютно прозрачная (по народной трактовке) генетическая основа польского *topielca* (дословно 'утопленника'), т.е. водяного, объясняется в некоторых трудах поздними наслоениями, сменившими архаический образ «водного божества»: «Wierzenia w utopce musiały powstać później, niż wierzenia w duchy akwatyczne» [Lehr 1988, s. 331].

В этой связи может оказаться весьма полезной предлагаемая в данной главе систематизация зафиксированных в народной традиции данных, касающихся происхождения МП от душ умерших людей. Именно этот аспект (назовем его условно — манистическим, от лат. manes — 'души умерших') избирается в качестве основного.

* * *

1. В качестве отправной точки нужно было бы прежде всего рассмотреть комплекс сведений о самих *ходячих покойниках* и их основные демонологические характеристики. Однако именно эти данные редко фигурируют в трудах, посвященных персонажам так называемой «низшей мифологии», и остаются в настоящее время наименее изученными. Это происходит, как нам кажется, потому, что трудно установить границу между образами навещающего свой дом умершего родственника и — *вампира (упыря)*, который гораздо более определенно (по сравнению с первым) характеризуется признаками демонологического персонажа и чаще попадает в поле зрения собирателей и исследователей. Весьма условны также основания для разграничения поверий о «ходячем» мертвеце и — душе умершего, тоже наделяемой признаками демониче-

ского существа. Пробел в изучении таких трудно поддающихся описанию деперсонализованных, абстрактных *умрунов, мертвяков, нябошчиков, душечек* был в некоторой степени восполнен работами польских авторов в тематическом выпуске журнала «Polska sztuka ludowa», 1986, R. XL, № 1–2.

Если попытаться описать эту категорию духов по заданной демонологической схеме, то многие пункты анкеты окажутся незаполненными или содержащими единичные факты. Например, представления об ипостаси, внешнем виде, именах и названиях чаще всего сводятся к характеристикам конкретного умершего человека и не являются существенными в рассказах о визитах мертвецов. Основной круг мотивов связан обычно с ситуацией «прихода» духа и его «контакта с живыми», т. е. внимание акцентируется в большей мере на признаках появления умершего в пространстве человека (ночные звуки в доме, зрительные впечатления) и на его поведении по отношению к домочадцам: пугает, давит, наказывает за неисполнение обязательств со стороны живых, ищет оставленную для него поминальную еду, предсказывает грядущие события, помогает по хозяйству, выступает с любовными притязаниями, требует восполнить недостачу в одежде, не отправленных с ним личных вещах, в ритуальном поминовении и т. п.). Как и другие МП, покойники способны принимать вид животных, насекомых, появляться в сопровождении вихря, ветра, бури, выглядеть как светящиеся объекты, огоньки.

Второй круг мотивов характеризует негативное отношение живых к факту таких посещений. Даже в тех случаях, когда родственники до контакта с умершим тосковали по нему и мечтали его увидеть, их действия по отношению к «пришельцу» неизменно сводятся к стремлению прекратить опасные для живых «хождения», результатом которых могли стать болезни и смерть тех, кого навещал покойник.

Наиболее существенным для нас остается пункт анкеты, связанный с генезисом этой группы МП: какие именно категории людей могли после смерти стать «ожившими мертвецами». Суммируя данные разных славянских традиций, мы получим набор признаков, в значительной степени совпадающих с разрядом описанных Д. К. Зелениным «заложных» покойников

(т. е. это умершие «до срока», преждевременной и насильственной смертью, самоубийцы, опойцы, погибшие в результате несчастного случая или на войне, мертворожденные или неокрещенные младенцы, молодые люди, не успевшие вступить в брак, те, кто занимался колдовством, считался грешником, и ряд др.). Наряду с этим, как это можно видеть в народных поверьях, умерших заставляет «ходить» не только особый характер смерти, но и оставшиеся не разорванными окончательно связи с живыми: неисполненное близкими людьми желание умирающего, неулаженная ссора, невозвращенный долг, сильная эмоциональная привязанность к членам семьи (детям, оставшемуся в живых супругу), чувство мести и обделенности. Исследователи отмечали, что демонизм человеческих душ проистекает, как оказывается, из тех же самых побудительных импульсов, которые обычно управляют эмоциональной сферой человека — это чувство любви, привязанности, потребности проявлять заботу и, одновременно, ненависти, мстительности, неудовлетворенности [Moszyński 1967, s. 673]. На вопрос о том, почему покойники «ходят», можно услышать такие объяснения: «А зависть какая-то у них» [Черепанова 1996, с. 22]; «аби помститися за щось на живих» [Українці, с. 39]; «жура за полишену родину, прив'язання до неї та любов» [там же]; «чтобы помочь родным по хозяйству» [Pawłowska 1987, s. 15]. Считалось, что не могли перейти на «тот» свет и возвращались на землю умершие без ритуала имянаречения или крещения, не вступившие в брак или такие, при погребении которых были допущены нарушения правил и обычаев.

Большое число схождений со славянскими представлениями отмечено в мотивах финно-угорских демонологических рассказов. Так, в «Указателе» Л. Симонсуури приводится целая группа мотивов о «возвращающихся покойниках», в которых обнаруживаются причины появления умерших в земном пространстве: мертвец бродит из-за того, что при жизни страдал от плохого с ним обращения, от несправедливости; приходит, чтобы отомстить обидчику; из-за обиды на родственников, не выполнивших последней воли или завещания умирающего; чтобы забрать свою одежду или любимые предметы; либо умерших приводит на землю забота о близких, тоска по ним, недоделанные дела и т. п. [Симонсуури 1991, с. 62–

75]. Вместе с тем, причиной «хождений» могло стать не только чувство неудовлетворенности из-за недополученного при жизни или тоски по близким, но и собственная вина перед людьми, не прощеные кем-то обиды, не возвращенные умершим долги, не выполненные обязательства.

В конечном счете, категорию «нечистых» покойников образуют, по народным представлениям: 1) умершие «не своей» смертью; 2) не разорвавшие окончательно связей с живыми (не получившие своей «доли» — имени, крещения, супружеской пары, хорошего обхождения, любимой вещи, отпущения грехов, надлежащих похорон и поминальных ритуалов и т. п.); 3) бывшие при жизни в контакте с нечистой силой (колдуны, ведьмы, люди-«двоедушники»).

Одной из особенностей этой группы персонажей является то, что объектами их вредоносных действий (либо объектами патроната) выступают, как правило, собственные члены семьи, родственники или знакомые. Именно этот мотив («хождение к своим») может служить признаком скрытой связи между тем или иным МП и «ходячим» покойником (предком, умершим родственником). Например, этот признак может выступать в составе характеристик духа болезни или образа Смерти. Ср. польскую быличку, записанную на Ораве: «Случилось так, что одна баба шла ночью и встретила какую-то нездешнюю бабу, всю закутанную в льняную накидку. Вот она и спрашивает: „Куда путь держите?“ А та в ответ: „Иду к своим“. Местная баба перешла через ручей, оглянулась — а той и след простыл. На другой день стало известно: в той хате, что стоит возле ручья, кто-то умер, — так то была Смерть и шла она по душу» [Kowalska-Lewicka 1986, s. 26]. Представления о том, что смерть человека (особенно ребенка) наступает в результате того, что умерший родственник забирает его к себе на «тот» свет, — отмечаются не только в поверьях, но и в похоронных причитаниях. Ср., например, белорусское голошение «па дзецях»: «А хто ж цябе падмовіў туды, мае дзіцятка? / Ці цябе родная бабулічка, / Ці цябе родны татулічка?»; «Ці твае родныя цетачкі цябе туды падазвалі?» [ППГ, с. 317, 339].

2. Почти не отделим от *ходячего покойника* образ *вампира (упыря)*. Однако последний — как это уже отмечалось — имеет

в демонологической системе славян более определенный персонажный статус. Главным пунктом для их сближения является однотипный генезис: и тот, и другой принадлежат к категории «возвращающихся» умерших, но если в поверьях первой группы плохо различаются признаки человеческой души (бестелесной, незримой, появляющейся в виде тени, ветра, блуждающего огонька, насекомого) и самого мертвого тела («оживший» труп), — то образ *вампира* осмысляется чаще всего именно как телесное воплощение мертвеца, встающего из могилы. Поэтому более подробными оказываются сведения о его внешнем виде: это либо скелет, либо, наоборот, раздутое тело, похожее на мешок с кровью; если же он имеет вид обычного человека, то его потустороннюю сущность выдает необычно красное лицо, отсутствие спины, ряд других аномальных признаков.

Общими для обоих персонажей являются такие характеристики, как связь с конкретным умершим человеком, хождение к «своим», вредоносные для живых последствия контактов с «пришельцами», обереги от них и способы защиты и т. п. Наконец, практически полностью совпадают данные о происхождении этих персонажей. Так, по польским свидетельствам, *упырем* мог стать умерший «не своей» смертью (самоубийца, или погибший в результате несчастного случая); человек, имевший при жизни признаки «двоедушника» (рожденный с двумя душами, двумя сердцами, двумя макушками, появившийся на свет с зубами, со сросшимися бровями); вступивший в связь с нечистой силой; много грешивший, обижавший других; обездоленный и обделенный (не получивший имени, крещения, умерший без исповеди) и т. п. [Baranowski 1981, s. 56–57; Pełka 1987, s. 168; Sychta 1967–1976, t. 3, s. 330–331].

В восточнославянской демонологии *упырь* — это прежде всего умерший *колдун, ведьмак, еретник*, посмертные хождения которых объясняются тем, что они «не сдали чертей» перед своей смертью [Власова 1995, с. 114]. Соответственно, считалось, что именно черт, сидящий в теле колдуна, ходит под видом покойника. На Украине рассказывали, что «упыри — это трупы ведьм, колдунов и других людей, в которых после их смерти поместились черти и приводят их в движение <...> Чуму и другие эпидемические болезни, также засуху, неурожаи и другие об-

щественные бедствия тоже приписывают упырям и упырицам» [Українці, с. 499]. Близкие к этим представления были зафиксированы в старом польском источнике (1754 г.) — в сочинении ксендза Бенедикта Хмелевского: «Przez tychto upiorów nie co innego rozumieją tylko czarowników albo czarownice z diabłem narabiające, których pomocą biorą trupy ludzi umarłych z grobu i nimi jako nadgniłymi smrodliwymi zarażają to ludzi, to konie, to bydło...» [Под этими упырями понимается не что иное, как колдуны и ведьмы, знающиеся с дьяволом, с помощью которого они поднимают трупы умерших людей из гроба и этими смердящими останками заражают живых людей, коней, скот...] [Chmielowski 1754, s. 137].

Таким образом, связь «знающих» людей с чертом понимается как вид двоедушия, т. е. после смерти человека его душа покидает тело, а демоническая (злой дух) остается и «оживляет» тело умершего, заставляя его ходить среди живых, в результате чего возникают эпидемии и гибель скота. Подобные верования проясняют, почему люди неправедного поведения якобы могли после смерти стать «ходячими»: грешить при жизни их вынуждал черт, вселившийся в их нутро и сохранивший эту связь с умершим телом. Болгары объясняли, что воры, убийцы, блудницы, пьяницы и другие грешники посмертно превращались в вампиров из-за того, что «дяволът, вселен в тях, не им давал покой и след смъртта, защото с негова помощ те извърщвали различни деяния» [вселившийся в них дьявол не покидал их и после смерти, так что с его помощью они посмертно могли совершать вредоносные действия] [Георгиева 1993, с. 197].

Особенно подробно описываются причины «вампиризации» умерших людей в южнославянской демонологии (и вообще на Балканах). Кроме категории лиц, традиционно причисляемых к «заложным» покойникам, в группу потенциальных вампиров, по сербским и болгарским верованиям, включались: 1) те, чья смерть и похороны происходили с нарушением правил поведения и ритуалов (умершие без свечи, в темноте, без исповеди; не омытые после смерти, не оплаканные или оплаканные так бурно, что слезы капнули на покойника; не отпетые в церкви, не окуренные «тамяном»; те, над телом которых по неосторожности передали из рук в руки какой-нибудь предмет; либо

те, чей гроб перескочило какое-то домашнее животное; либо те, на тело которых пала чья-то вредоносная тень; похороненные с открытыми глазами; в одежде из ткани, вытканной в «нечистое» и опасное время; опущенные в могилу, которую выкопали после захода солнца и т. п.); 2) те, чье зачатие, рождение или смерть случились в «злое» время (в «волчьи» праздники, на святочной, Русальной или Тодоровой неделе, в период последней фазы луны, в канун большого праздника и т. п.) или совпали с роковыми обстоятельствами (например, 5-й или 7-й по счету мальчик, рожденный от одних родителей; младенец, родившийся в «сорочке», — после смерти могли стать вампирами); 3) не получившие успокоения из-за оставшихся неразорванными связей с живыми (те, что причиняли людям зло и не покаялись перед смертью, не вернувшие долги и т. п.); 4) бывшие в контакте с нечистой силой и ряд др. [Георгиева 1993, с. 196–205; Мицева 1994, с. 17–22; БМ, с. 45–46; Ђорђевић 1953, с. 164–170; СДЭС, с. 284].

Все перечисленные случаи объединяются общими представлениями о причинах «вампиризации» умерших, связанных с обстоятельствами, затрудняющими отделение души человека (или обеих душ человека-двоедушника) от его тела и окончательный переход ее в потустороннее пространство.

3. Следующую группу недостаточно индивидуализированных (со слабо выраженными персонажными характеристиками) МП составляют умершие грудные дети, не успевшие приобрести статус полноценного человека (не окрещенные, не получившие имени, не умеющие говорить, ходить и питаться обычной для человека пищей). В свое время Д. К. Зеленин, пытаясь объяснить вредоносность «заложных» покойников их прижизненной греховностью и озлобленностью, высказал предположение, что «заложный младенец никакого вреда никому принести не может, потому его можно похоронить даже и в самом жилище» [Зеленин 1994, с. 269]. Однако массовые данные (в том числе и неславянские) не только не подтверждают этого мнения, но и, напротив, свидетельствуют о высокой вредоносности духов умерших младенцев. Это обстоятельство удивляло этнографов. К. Мошиньский пишет: «Особенно странной выглядит вера в демонизм душ новорожденных или вообще детей, а так-

же девушек (иногда и неженатых парней), которая вступает в противоречие с обычными представлениями, декларируемыми христианской религией» [Moszyński 1967, s. 673]. Далее он отметил чрезвычайную значимость этой категории умерших детей (мертворожденных, неокрещенных, нечаянно задушенных спящей матерью или умышленно умерщвленных внебрачных) для формирования народной демонологии. Действительно, рус. *игоши*, укр. *потерчуки, страччуки, байструки*, карпат. *лещны, нявки*, польск. *poronce, benkarty, niechrzczeńce*, болгар. *нави, навяци, свирци, душета*, серб. *нави, некрштенци*, румын. «приколичи» и т. п. — относятся в народных поверьях к разряду опасных и злых духов.

Судя по признакам внешнего вида и по способу передвижения, эти мифические существа осмыслялись у всех славян как души: они либо невидимы, либо носятся в воздухе в виде птиц (маленьких птичек, голых птенцов без перьев, голубей, черных птиц, орлов). Насколько устойчивым было представление об этих МП как о птицах, можно судить по известным в юго-западной Болгарии поверьям о кулике-кроншнепе, которого в этой местности называли *навяк* и боялись его, считая, что он пьет кровь у людей, особенно же преследует неокрещеных новорожденных [СбНУ, 1918, кн. 32, с. 66].

Причиной превращения умерших младенцев в демонов считалась невозможность их душам перейти в загробный мир. В Полесье о таких умерших говорили: «Блудить буде, бо уже нема ему дорожки» на тот свет [Moszyński 1929, s. 169]. По болгарским поверьям, душе некрещеного младенца предназначена горькая доля скитаться одиноко между небом и землей, так как ее не принимают ни в раю, ни в аду [Кръстева 1996, с. 116–117]. Этим же объяснялся и запрет хоронить умерших младенцев на кладбище, — считалось, что они не могли подобно другим мертвецам перейти навсегда на тот свет, поэтому будучи погребенными, провоцировали нарушение погодного равновесия (стихийные бедствия, ливни, град и т. п.) [Георгиева 1993, с. 206].

С «заложными» покойниками их объединяет, во-первых, мотив преждевременной смерти и обездоленности: они летают по ночам, пищат, свистят, как птенцы, и просят встречных людей дать им имя или окрестить. «Душа тої дитини літає і кричить: Хресту! Як хто учує, мусить удерти з себе ковалок одежи — сорочки або хуст-

ки, — кинути дитині і сказати: Як хлопець, то най буде Іван, або як там, а як дівчина, то Марія» [ЕВ, с. 175]. По польским верованиям, *porońce* ('выкидыши') или *niechrzczeńce* ('некрещеные') пугали людей, преследуя их резкими криками и плачем, поэтому с целью самозащиты люди должны были осенить крестом ночное небо и сказать: «Jakeś synek, to — Józek, jakeś dziewczynka, to — Anna» [Lehr 1984, s. 230]. Во-вторых, злокозненные действия этих МП были направлены прежде всего на «своих» — матерей или близких родственников и в целом на всех рожениц и новорожденных — как месть за свою злую долю. Болгары верили, что души загубленных или умерших без имени детей скитаются в земном пространстве и ищут своих матерей, чтобы им отомстить; нападают на рожениц, беременных и грудных младенцев, душат и пьют их кровь [Маринов 1981, с. 313; Георгиева 1993, с. 206]. По рассказам жителей польских сел в Бескидах, *porońce* продолжали преследовать свою мать до тех пор, пока она не сошьет крестильную рубашку, не освятит ее в костеле и не набросит на душу-птицу [Lehr 1985, s. 98]. В западно-украинских быличках повествуется, как души некрещеных младенцев, летая над своим домом, кричат: «Щоби мама не прощена, що я ходжу не хрещена» [ЕВ, с. 175].

Отличительной же чертой этой группы МП можно считать их связь с атмосферными явлениями. Поскольку сферой их привычного пребывания выступает воздух, небо, — они сближаются с такими духами, чье появление сопровождается ветром, бурей, грозой. По некоторым болгарским свидетельствам, «такива нави-пилци водят градоносния облак» [Георгиева 1993, с. 206]; по польским данным, душа умершего некрещеного младенца появляется в небе как *latawiec* во время грозы [Baranowski 1981, s. 174; Pełka 1987, s. 50]; белорусы считали, что направлением вихрей, как зимних, так и летних, управляют души детей, которых матери «приспали» [Романов 1912, с. 291]. Вместе с тем, в некоторых вариантах этого поверья можно отметить мотив о том, что эти летающие в воздухе вредоносные духи прячутся, подобно чертям, от ударов грома, который их преследует и пытается поразить [KLW, s. 441; Wisła, t. 7, s. 114]. Болгарские *нави* наделяются признаками болезнетворных духов, которые якобы вредят здоровью рожениц (отбирают у них грудное молоко, вызывают обмороки) и грудных детей (высасывают кровь, доводят

до смерти) [Маринов 1981, с. 313; Георгиева 1993, с. 206; Вакарелски 1977, с. 432].

Может показаться странным, что такие вредоносные, мстительные и опасные духи могли стать, согласно поверьям восточных и западных славян, домашними духами-опекунами. Между тем, такие свидетельства изредка встречаются в севернорусских рассказах об *игоше* — духе мертворожденного младенца, который проказит по ночам в доме, «если его не признают за домового» [Черепанова 1983, с. 17]; в украинских поверьях о *пороньце*, превращающемся в «домовика» через 7 лет после его погребения под домом [Moszyński 1967, s. 675] и в некоторых других верованиях. Это можно объяснить тем, что под «домовиком» в данном случае понимается особая разновидность мифологического персонажа, имеющего функцию духа-обогатителя, которого человек принуждает служить себе на условиях определенного договора.

4. Анализу этой категории персонажей («духов-обогатителей») посвящена специальная работа [Левкиевская 1996, с. 185–212], что значительно облегчает нашу задачу выявления генетической основы образов нечистой силы, связанной с демонологизацией умерших людей.

Особое положение этого персонажа в группе домашних духов-опекунов определяется тем, что он не связан изначально с домом и семейством, а появляется (выводится особым колдовским способом) у тех, кто хочет обогатиться с помощью нечистой силы; дух-обогатитель состоит в услужении у одного из домочадцев, принося ему всякие богатства за обязательство со стороны человека кормить и должным образом содержать его. В случае нарушения условий соглашения этот персонаж переставал опекать, исчезал, насылал несчастья, бедствия, вредил (стучал по ночам в доме, портил вещи, бил посуду), переселялся к другому хозяину и т. п.

Народные названия этого МП сильно различаются в разных славянских традициях (например, польск. *domowik, skrzatek, chowanek, plonek, kłobuk, latawiec, lataniec*; чешск. *zmok, plivnik, rarašek, skřitek, zbožík*; укр. *вихованец, годованец, домовик, дідько*; русск. *змея-деньгоносица, змей-носак, летучий змей, огненный змей* и др.), но круг основных значений этих многочисленных терминов сво-

дится к таким понятиям, как: 'злой дух', 'змей', 'летающий', 'домашний', 'выведенный', 'выращенный', 'скрывающийся', 'приумножающий богатство', 'прислуживающий', 'издающий резкие птичьи звуки'. Таким образом, в терминологии отражены признаки не антропоморфного, а птице- или змееподобного летающего существа, а принадлежность к опасной нечистой силе обнаруживается в частой (известной повсеместно) замене специального названия словами *черт, дьявол, домашний черт*. Так, в Восточной Польше названия *diabeł, diablik, domowy diabeł* — являются основными для этой категории персонажей [Pełka 1987, s. 135].

Сведения об их происхождении, на первый взгляд, как будто противоречивы: считалось, что его можно вывести из особого яйца (черной курицы или из «петушиного»), либо просто найти случайно после сильного ливня в виде мокрого цыпленка, птенца; с другой стороны, как уже отмечалось выше, чтобы заполучить духа-обогатителя, люди специально погребали под своим домом выкидыш или мертворожденного ребенка, веря, что через какое-то время его душа превратится в «домовика». Именно таким способом можно было, как считали польские крестьяне Вармии и Мазур, вырастить себе духа-опекуна, называемого там «клобуком»: следовало закопать под порогом дома родившегося мертвым младенца, а когда его дух через 7 дней (либо 7 месяцев, 7 лет) появится и будет просить окрестить его, то надо сказать: «Будешь клобуком!», — тогда душа ребенка в виде клобука начнет служить хозяину [Szyfer 1975, s. 113].

В этих разнородных сведениях о происхождении духа-обогатителя легко заметить общие связующие мотивы, в основе которых лежат представления о такой категории «заложных» покойников, какую образуют умершие грудные младенцы, чьи души посмертно летают в виде птиц или змееподобных существ. Этот аспект проблемы подробно рассмотрен Е. Е. Левкиевской, представившей убедительные аргументы в пользу гипотезы о том, что мотив о выведении из яйца персонажа-обогатителя может быть истолкован «как способ вызывания заложного покойника из потустороннего мира» [Левкиевская 1996, с. 207–208].

Действительно, по западнославянским свидетельствам, происхождение домашних духов-опекунов могло быть связано не только с душами умерших младенцев, но и со всей категорией

«заложных» покойников, т. е. с самоубийцами или с отбывающими наказание грешниками; с душами невинно загубленных и несправедливо гонимых при жизни людей [Baranowski 1981, s. 174]; а также с умершими без исповеди или с теми покойниками, по отношению к которым были нарушены правила и ритуалы, сопутствующие смерти и похоронам [Pełka 1987, s. 127–140].

Этот вывод вступает в противоречие со сложившимися в науке представлениями о принципиальном различии таких домашних духов-опекунов, генезис которых восходит к душам почитаемых праведных предков, и таких вредоносных «нечистых» духов, которые связаны с категорией умерших «не-своей» смертью, т. е. «заложных» покойников. В определенной мере это противоречие снимается тем, что в составе домашних духов следует различать МП, относящиеся к разряду духов-обогатителей (черт-домовик, способный обогатить человека при условии соблюдения особого договора), и — к домашним родовым предкам, опекающим все хозяйство и семью по причине кровно-родственных связей с ней (восточнославянский *домовой*).

5. Такая разновидность МП, образующих группу домашних опекунов, генетически связанных с умершим предком рода, которые проявляют заботу обо всей семье и о благополучии хозяйства,- тоже известна в мифологии всех славян, но находит свое воплощение в двух разных ипостасях: 1) антропоморфной (тип восточнославянского *домового, хозяина, деда*) и 2) зооморфной (тип общеславянского *домового ужа, домовой змеи*). Большинство специалистов усматривает в обоих вариантах домовых опекунов — духа умершего предка, главы семьи.

По мнению Э. В. Померанцевой, при анализе образа *домового* русской демонологии нет нужды обращаться к вопросу о генезисе этого персонажа, так как «вопрос этот не вызывает сомнения и может считаться давно решенным» — это умерший родовой предок, по внешнему виду похожий на живущего в доме хозяина [Померанцева 1975, с. 93, 99]. Он не только самый первый покойник из поселившихся в доме, не только двойник хозяина, но и дух-охранитель, двойник любого из живых членов данной семьи [Власова 1995, с. 135–136].

Насколько очевидной была связь домового с умершим членом семьи, показывает белорусское поверье о том, что всякий

дом «без нябожчыка» не держится, т. е. в каждом новом доме кто-нибудь из семьи должен непременно умереть в скором времени; поэтому старые люди не любили строиться заново на склоне лет: «Як пачнеш пад старасць будавацца, так і памрэш, дом абновіш» [МБ, с. 30].

Зооморфной ипостасью того же родового предка считалась *домовая змея*, выполнявшая те же функции опекуна дома, семьи и всего хозяйства. В Словакии такой МП именовался *domácí had, hospodár, gazda, starý dedo*. Им становился, как считалось, первый хозяин, умерший во вновь построенном доме [Horváthová 1986, s. 193; Encyklopédia 1995, t. 1, s. 157–158].

Змей как ипостась обожествляемого предка, как двойник живого родственника, как душа умершего человека — один из наиболее популярных персонажей и в южнославянской мифологии [Георгиева 1993, с. 91–100; Вакарелски 1990, с. 159–160; Мицева 1994, с. 11–13; Зечевић 1981, с. 71–107]. У болгар в роли домовой змеи выступают персонажи, именуемые *стопанин* ('хозяин'), *стопан на къща* ('домовой хозяин'), *чуварка* ('охранительница'), *домашарка* ('домашняя'), *дядо* и признаваемые за духа умершего предка, охранителя двора, села, поля, виноградника [БМ, с. 151–152, 342].

При этом важно отметить, что при явном приоритете опекунских функций этого положительно оцениваемого МП во всех славянских традициях сохраняются поверья о его способности навредить, причинить семье значительный ущерб, вызвать бедствия в случае непочтительного с ним обращения со стороны домочадцев. Рассерженный или обиженный обитателями дома *домовик*, по представлениям белорусов, мог наслать падеж скота, червей на огородные культуры, крыс в комору; результатом немилости *домовика* считался разлад в семье, неурожай в поле; если он невзлюбит кого-нибудь из членов семьи, то вгоняет его в тоску, уныние, болезненные состояния; бывает очень капризен: трудно объяснить причины его симпатий и антипатий; он мстит людям иногда весьма жестко — сбивает человека с ног, толкает, делает калекой [ЖС, 1898, вып. 3–4, с. 361–379].

Таким образом, благополучие семьи и хозяйства зависело в конечном счете от правильного поведения людей по отношению к своим родовым предкам.

6. Происхождение рассмотренных выше групп МП вполне очевидным образом связано с душами умерших, поскольку до сих пор речь шла либо прямо о покойниках (вампире, «оживших» мертвецах), либо о душах умерших родственниках (некрещенных младенцах, родовых предках). Следующая группа демонических образов включает персонажи, условно определяемые в литературе как «духи природы», т. е. такие, которые населяют природное пространство (водные источники, лес, поле), управляют атмосферными процессами и т. п. Их генезис не столь однозначно возводится к миру мертвых, но тем не менее при подробном рассмотрении общеславянских верований становится все более убедительным вывод Д. К. Зеленина о том, что практически все так называемые «духи природы» по своему происхождению оказываются связанными с «заложными» покойниками. Как считается, наиболее очевидна манистическая основа образа *водяного*, происходящего якобы из душ утопленников (ср. польск. название этого духа *topielec*). По польским верованиям, водяными становились души людей, погибших в воде, души некрещеных или умерщвленных внебрачных младенцев [Pełka 1987, s. 84; Baranowski 1981, s. 83]. Однако и по поводу многих других персонажей (например, *лешего*) известны поверья об их происхождении из душ «нечистых» покойников (см. [Померанцева 1975, с. 32; Зеленин 1991, с. 415; Moszyński 1967, s. 683; Pełka 1987, s. 106]).

С другой стороны, если проанализировать поверья о формах и ипостасях человеческой души, то окажется, что после смерти человека она чаще всего принимает вид объектов и явлений природы и животного мира.

7. По мнению К. Мошиньского, особой популярностью в славянской мифологии пользуются поверья о ветре как вместилище или ипостаси душ умерших людей. «В свете данных сравнительной этнологии, — писал он, — не подлежит ни малейшему сомнению тот факт, что сильный ветер, вихрь, внезапно возникший в момент смерти самоубийцы или колдуна, и есть, по народным представлениям, та самая душа-дыхание, вылетевшая из тела человека» [Moszyński 1967, s. 480]. С того времени, как было сформулировано это суждение, опубликованы массовые свидетельства из разных славянских регионов, всецело подтвер-

дившие наблюдения польского этнографа. Например, в восточных районах Сербии и в Македонии были записаны интересные поверья, описывающие своеобразный «круговорот» душ (понимаемых как ветер) в природе: «Куда переходят души всех умерших — и скота, и зверей, и людей? В воздух, в ветер. Все это ветер. Иначе где бы все они поместились на небе? Все это дух, дыхание, воздух, ветер... Входит в человека и выходит из него» [Петровић 1939, с. 35]. Поскольку душа — это дух, дуновенье, ветер — как представляло себе население Лесковацкой Моравы, — то, выйдя из тела умершего, она сразу вселяется в только что появившегося на свет новорожденного: «Один умирает, другой рождается, а душа переходит...»; «Бог забирает мою душу и дает ее другому» [там же, с. 33].

В северной Болгарии верили, что вихрь поднимается в результате того, что душа умершего затосковала по своим родным и идет в село, чтобы их навестить, поэтому при виде вихря болгары говорили: *умрялото иде* [БМ, с. 61]. В Смоленской губ. ветры именовались *духами* [Власова 1995, с. 140].

Однако более массовыми у славян являются верования о том, что в виде ветра, вихря, пыльного смерча летают только те души, которые принадлежали людям, умершим «не своей» смертью, и которые не находят себе пристанища на том свете, ибо их «не принимает небо». Считалось, например, что вихрь возникает в момент смерти колдуна или ведьмы; в виде вихря пролетает якобы над селом душа самоубийцы; с ветром летают в воздухе души грешников или мертворожденных детей и т. п. Среди многообразных вариантов народной фразеологии, обозначающей вихрь, известны польские выражения: *ktoś się powiesił, wisielec tańcuje, leci dusza wisielca* и подобные [Baranowski 1981, s. 128]. В восточных районах Польши более половины опрошенных этнографами информантов считали возникновение вихрей результатом деятельности злых духов или душ умерших людей, главным образом — висельников, утопленников, погибших внезапной смертью, грешников, некрещеных детей [Pełka 1987, s. 53].

Обширный общеславянский материал по этой теме проанализирован в статьях «Ветер» и «Вихрь», включенных в этнолингвистический словарь «Славянские древности» [СДЭС, с. 357–361; 379–381].

Воздушная и небесная сфера довольно устойчиво осмыслялась в традиционной культуре как одно из наиболее типичных для пребывания душ пространств. Наряду с ветром, ипостасью (или вместилищем) душ умерших людей считались также тучи и облака. Работавший в свое время в Восточном Полесье К. Мошиньский зафиксировал в с. Дяковичи (нынешний Житковичский р-н Гомельской обл.) следующий любопытный факт: при виде надвигающейся на село черной тучи жители говорили, что это «идет Мистючиха», объясняя этнографу, что имеется в виду прозвище недавно умершей в селе женщины [Moszyński 1929, s. 157]. В южных районах Польши облака считались летящими по небу «благословенными» душами; а в Келецком воев. о тучах говорили, что это *dziady wyłażą* [там же, с. 157]. По-видимому, отголосками этих архаических верований об умерших предках, принявших вид небесных светил или туч, можно считать народную терминологию, использующую слова «дед» и «баба» (ср. слав. названия Плеяд: рус. диалект. *Бабы*; укр. *Баби;* чеш., лужиц. *Báby*, *Babky;* польск. *Baba, Babki* или туч: чеш. *babka* — 'темная туча'; *baby* — 'тучи, приносящие бурю'; кашуб. *baba* — 'грозовая туча'; польск. *baby, baboki, babuny* — 'дождевые тучи') [СДЭС, с. 123].

По данным из Восточной Польши, 48% опрошенного этнографами сельского населения верило, что в тучах пребывают демонические существа или души умерших людей: одни объясняли, что это души самоубийц гонят тучи по небу; другие — что в тучах летают души детей, умерших неокрещенными; третьи полагали, что это души умерших, которых ветер поднял высоко в небо, таскают на себе тучи (запись 60-х гг. нынешнего века — [Pełka 1987, s. 60–61].

Поверья о том, что грозовыми и градовыми тучами управляют (водят по небу) души самоубийц, особенно распространены в балкано-карпатской мифологии. Гуралы польских Карпат верили, что души людей, погибших в результате несчастного случая, приставлены на том свете делать град; в одной из быличек рассказывается, как родители долго оплакивали своего убитого упавшим деревом сына, и тогда он им приснился и поведал о себе: «Wszyscy my, co nos tam na świecie pobiło, są my przy grodzie», т. е. делаем град и разносим его в тучах по небу [Wierchy 1924, s. 160].

Подробно рассмотрен этот мотив и связанный с ним комплекс обрядов отгона градовых туч в серии статей Н. И. и С. М. Толстых [Толстые 1979, с. 70–75; Толстые 1981, с. 44–120; Толстой 1994, с. 3–16]. В селах Восточной Сербии считали, что души висельников и утопленников не могут попасть на тот свет к Богу, а «водят тучи»; соответственно, при приближении грозы или града односельчане окликали последнего в селе покойника-самоубийцу и просили отвести тучи от посевных полей.

Среди других атмосферных явлений и небесных объектов формой существования души считались звезды, кометы, блуждающие огни, светящиеся тела. Универсальные в европейской мифологии поверья о звездах как душах людей представлены у славян в разных вариантах. По одной версии, звезда загорается на небе в момент рождения ребенка и светит, пока человек живет, а затем падает или гаснет; по другой, наоборот, звезды — это души умерших людей, переселившиеся на тот свет. В Полесье падающие звезды воспринимались как души умерших некрещеных детей; чтобы помочь им перейти в страну предков, увидевший падающую звезду, должен был перекрестить ее и сказать: «Коли ты хлопец, то — Адам, коли девка, то — Ева» [Moszyński 1929, s. 156]. Аналогичным образом поступали пожилые женщины мазовецких сел Польши, когда перекрещивали в ночном небе светящиеся метеоры [Moszyński 1967, s. 464]. По другим польским свидетельствам, душа вылетала изо рта умирающего человека в виде яркой звезды и улетала в небо: (по рассказу родственницы умершей) «Jak kunała, to widziałam, jak z jeji gęby wyleciała tako jasno gwiozdka i leciała do góry, leciała — az zniknuła... To była jeji dusa, któro opuściła ciało i poleciała do nieba» [Gajda 1986, s. 40].

В образе блуждающих огоньков, по западнославянским верованиям, могли появляться по ночам души грешников или самоубийц, осужденных на вечные скитания; например, в Восточной Польше рассказывали, что души утопленников и висельников летают в виде мерцающих огоньков в воздушных вихрях [Pełka 1987, s. 53]. В селах Верхней Силезии неясные блуждающие огоньки считались душами погибших по вине матери младенцев или людей, умерших насильственной смертью, или, наконец, душами тех людей, которые имели при жизни

две души, а окрещены были лишь одним именем (тогда как следовало дать два имени) [Lehr 1984, s. 228–230].

По признакам появления в верхнем мире и способности летать в этот же круг небесных форм-воплощений души повсеместно у славян включаются птицы, что обнаруживается: и в случаях терминологической взаимозаменяемости образов «звезда — птица — душа» (ср. варианты славянских названий Млечного Пути: «дорога душ» либо «птичий путь», «гусиная дорога» и т. п.); и в поверьях о превращении душ мертворожденных и некрещеных детей в летающие огоньки или в птиц; и в сходных обычаях символического имянаречения души младенца, совершаемого людьми при виде падающей звезды или при звуках крика ночных птиц. В новом фундаментальном исследовании, посвященном символике животных в славянской культуре, А. В. Гура отметил, что именно птицы чаще всего выступают в народных представлениях как типичные образы души и что популярный обычай кормить птиц на могилах родственников связан с этими поверьями [Гура 1997, с. 528].

Мотив о птице-душе наиболее часто связывается в славянской мифологии с такими конкретными птицами, как: кукушка, голубь, ласточка, аист, жаворонок, утка, кулик и — особенно часто — с ночными птицами: сова, филин, сыч; либо в сходных ситуациях упоминаются какие-то абстрактные птицы — черная, белая, сверкающая, голый птенец без перьев и т. п. По некоторым свидетельствам, ряд птичьих образов символизирует души праведников или почитаемых предков (голубь, ласточка, аист, жаворонок), тогда как «нечистые» птицы (сова, филин, утка, кулик, ворон) часто выступают в роли душ «заложных» покойников, грешников, колдунов [Гура 1997, с. 533]. Однако в массе конкретных локальных поверий такое разграничение не выглядит последовательным, иногда даже самые положительно оцениваемые, «чистые» птицы могут быть воплощением вредоносных душ некрещеных младенцев. Так, например, голубь у восточных славян часто знаменовал собой души добрых и безгрешных людей, а по великопольским верованиям, в виде белых голубей по небу носятся души некрещеных детей.

Интересное сообщение записал в 1932 г. ученик К. Мошиньского от одного из гуралов Силезии: «Как только баба родит, она

становится пустой, не имеет души, так как ее душу забрал ребенок. Тогда надо сварить курицу или голубя и дать ей съесть» [Moszyński 1967, s. 554]. В нем с поразительной наглядностью выражена мысль о том, что съеденная птица может компенсировать роженице утраченную душу.

К этому же кругу анимистических образов, причисляемых к небесной сфере и способных передвигаться по воздуху, относятся летающие насекомые, которые, вслед за птицами, оказываются во всех славянских традициях наиболее типичной ипостасью человеческой души. По представлениям жителей Смоленской губ., душа вылетает из умирающего мухой, бабочкой или птичкой [Добровольский 1894, с. 307]. Судя по материалам восточнославянских быличек, муха-душа способна покидать тело не только умершего, но и спящего человека. Особый интерес представляют зафиксированные на Житомирщине поверья о том, что зимующие в доме мухи воспринимались как души — двойники живых домочадцев, т. е. мух остается в доме на зиму якобы ровно столько, сколько человек в семье, и если убить одну муху, то кто-то из обитателей дома умрет [Гура 1997, с. 440]. Сходным образом душами умерших родственников считали поляки Живецкого воев. ос и мух, оставшихся в доме в зимнее время, особенно тех из них, которые летали над столом в Рождественский сочельник [Moszyński 1967, s. 550].

По-видимому, с этим комплексом представлений о мухе-душе, пребывающей в теле человека, связана широко распространенная во всех славянских языках фразеология, с помощью которой обозначаются разные психические и эмоциональные состояния человека: «у него мухи в голове (или — в носу, в ухе, в груди и т. п.)» (см. об этом: [Терновская 1984а, с. 118–130]).

Столь же очевидным образом проявляется анимистическая символика пчел и бабочек. О последних, например, известны свидетельства, зафиксированные в разных славянских зонах, о том, что появление в пространстве двора и дома мотылька или бабочки комментировалось людьми в следующих выражениях: «Вот чья-то душа летает», «прилетела чья-то душа», а запрет убивать залетевшую в дом бабочку мотивировался тем, что это может быть душа умершего родственника. Показательно также,

что среди русских диалектных названий бабочки встречаются такие варианты, как *душа* или *душечка* [Терновская 1989, с. 152–154]. Что касается пчелы, то в народной этнозоологии отмечаются признаки ее родства, во-первых, с мухами (что выражается в мотивах легенд о происхождении пчел из мух), а во-вторых, с птицами, в частности, с голубем: например, в Могилевской губ. считалось недопустимым говорить о смерти пчел и голубей, используя выражение «сдохли», — следовало говорить «умерли», потому что у пчелы и у голубя, как и у человека, «одзин дух», т. е. та же самая человеческая душа [Гура 1997, с. 454].

Из других летающих насекомых к разряду образов-воплощений души, безусловно, относится жук-светлячок, который обладает всеми необходимыми признаками персонажей небесной сферы — принадлежность верхнему миру, способность летать, светиться во тьме и т. п. По наблюдениям А. В. Гуры, светлячок сближается в народных верованиях славян с демонологическим образом блуждающих огней, которые обычно воспринимались как души умерших людей [Гура 1997, с. 502].

Перечисленные выше формы, которые принимает душа человека по выходе из тела, объединяются в общую группу (условно названную «небесной») по признакам свечения или связи с огненной стихией, принадлежности к верхнему миру, способности передвигаться по воздуху или управлять атмосферными процессами (звезды, кометы, тучи, ветер, вихрь, светящиеся огоньки, птицы, насекомые).

Рассмотрим теперь другую группу образов души, соотносимых — по народным представлениям — с нижним пространством и наделенных хтоническими признаками (имеется в виду связь с землей и подземным миром, с водой, нечистой силой; «нечистота», вредоносность, ядовитость; особый способ передвижения по земле и т. п.). Промежуточное положение между этими двумя категориями образов, как можно было заметить, занимают насекомые, из числа которых летающие виды причисляются в большей степени к ряду «небесных» персонажей, тогда как прочие их разновидности обнаруживают черты принадлежности ко второй («хтонической») группе. Такая двойственность связана с тем, что в народной классификации животных, как это было показано в монографии А. В. Гуры, насекомые образуют

подгруппу в составе особого класса зооморфных персонажей, к которому относятся пресмыкающиеся, земноводные, ряд хтонических животных (см. раздел «Гады и насекомые» [Гура 1997, с. 273–526]). Одним из ярких признаков, объединяющих всех представителей этого класса, является в славянской мифологии присущая им функция выступать в роли домашнего духа-покровителя или общая анимистическая символика. Показательно, например, что почти весь ряд хтонических существ фигурирует в текстах, основанных на мотиве вселения в тело человека злого или болезнетворного духа, беса (принявшего вид змеи, лягушки, мыши, крысы, бабочки, мухи, паука, жука, червя, пиявки, муравья и т. п.), которых знахарь пытается изгнать из человека.

Таким же существенным (как и мотив «вселения в человека», «изгнания духа из тела человека») для характеристики группы хтонических образов души является такой показатель, как функция домашнего покровителя и связь с родовыми предками. Она приписывается в славянской мифологии прежде всего змее, но спорадически может проявляться и по отношению к лягушке, черепахе, кроту, сверчку, пауку, муравьям и др. насекомым [Гура 1997, с. 277].

Подобно тому, как локализация мифического того света может относиться в равной степени и к небесной, и к подземной сферам, таким же образом традиционными местами пребывания душ (воплощенных в небесных объектах и в хтонических животных) считались и верхний, и нижний мир. Можно предположить, что такой яркий и популярный в славянской мифологии образ, как летающий змей, возник в поверьях под воздействием его основной функции — выступать как ипостась души предка; отсюда совмещение признаков хтонического, ползающего и — небесного, крылатого, огненного персонажа, духа-охранителя и оборотня, летающего к женщине в виде ее покойного мужа.

Этот необыкновенно емкий и многофункциональный образ совмещает в себе и признаки небесных форм души (змей летает в вихре, принимает вид огненной кометы, водит тучи, управляет градом и дождем и т. п.), и хтонических персонажей (власть над водными источниками, связь с подземным миром и т. п.), и свойства духа охранителя дома, и существ, способных проникать в тело человека и еще много других.

Домовая змея или уж, по общеславянским верованиям, это не только душа первого умершего хозяина дома, посмертно опекающего свой род, но часто она осмысляется как двойник (тень, душа) кого-то из живых домочадцев, поэтому запрет убивать живущую в пространстве дома или двора змею мотивируется обычно тем, что это повлечет за собой смерть хозяина или другого члена семьи. По сербским поверьям, каждый человек имеет свою собственную змею-двойника, гибель которой приводит к немедленной гибели человека [Гура 1997, с. 311–312].

Еще одним популярным у славян хтоническим зооморфным персонажем, связанным с человеческой душой, является лягушка, которой — в отличие от змеи — присуща женская или детская символика (ср. образ лягушки как ипостаси ведьмы; характерна также отмеченная в обычаях Боснии и Герцеговины рекомендация детям не называть лягушку «жабой», а непременно — «бабой», в противном случае у них может умереть мать [Гура 1997, с. 382]). По представлениям поляков Люблинского воев., лягушки — это души детей, умерших неокрещенными. В виде лягушек существовали на земле души еще не родившихся детей. Кашубы, например, объясняли детям, что аист своим длинным клювом вылавливает в болоте лягушку-душу, несет ее к дому, где ожидается появление ребенка, и бросает в печную трубу, а уже пролетая через дымоход, лягушка оборачивается новорожденным младенцем [Sychta 1974, s. 261–262]; соответственно, у кашубов же зафиксировано выражение по отношению к беременной женщине — «объелась лягушек» [там же, с. 261]. Отголоском связи лягушек с атмосферными процессами и погодными явлениями (что также характеризует этот персонаж как воплощение души умершего) является их широко известная роль в обрядах вызывания дождя.

Если для упомянутых выше форм и ипостасей души первой («небесной») группы привычным местом появления был воздух и верхний мир, то для душ хтонического облика таким локусом часто выступала (наряду с землей) водная среда. Это проявляется в поверьях как о душах умерших людей, так и о новорожденных, которых якобы вылавливают в воде. Например, общеславянский характер имеет обычай выливать всю имеющуюся воду в доме, где кто-то скончался, так как душа человека после

смерти «погружается» или «полощется» в воде, находящейся в доме, и тем оскверняет ее; «напившийся той воды в скором времени умирает, вследствие чего перед смертью больного домашние выливают воду на двор и самые сосуды, в которых была вода, переворачивают вверх дном» [Булгаковский 1890, с. 190]. С другой стороны, в составе вербальных формул-объяснений, «откуда берутся дети», известны восточнославянские варианты, в которых появление детей (или их душ) связывалось с водой: «Дитэй ловлять на ричцы», «Тебя баба у болоти зловыла» [Виноградова, 1995а, с. 182–183]. Лужичане объясняли появление новорожденных на свет тем, что некая баба вылавливает их души в глубоких омутах и озерах [Schulenburg 1882, s. 108]. С этими воззрениями связаны и поверья о рыбах как душах либо умерших, либо еще не родившихся людей [Гура 1997, с. 747–749].

Между «небесными» и хтоническими формами существования души срединное (в пространственном отношении) положение должны были бы занимать з в е р и. Вообще представления о том, что души умерших могут принимать облик домашних или диких зверей, широко распространены у всех славян, однако значимость отдельных видов животных в этом круге поверий не одинакова. В 30-е гг. в Польше проводился массовый сбор этнографических данных по специальному вопроснику, включавшему среди прочих и вопрос о возможности появления человеческой души в виде животного, — положительные ответы на него фиксировались почти повсеместно. Если судить по общей сводке всех вариантов ответов, то — как об этом писал К. Мошиньский — «Не найдется, пожалуй, ни одного животного, в облике которого не могла бы показываться душа человека» [Moszyński 1967, s. 549]. Однако наиболее последовательно и очевидно это свойство закрепляется за сравнительно небольшим кругом персонажей, которые по ряду признаков примыкают к группе хтонических животных (из числа диких зверей это, прежде всего, — волк, заяц, ласка, крот). Особенно выразительной оказывается хтоническая символика и связь с душами умерших в характеристиках персонажей группы куньих — ласки, соболя, горностая, росомахи, бобра, барсука [Гура 1997, с. 254].

Поэтому если и можно говорить о такой группе ипостасей души, которая в этой трехчастной схеме пространственных сфер

пребывания (небесная — срединная — хтоническая) занимает срединное положение, то это, скорее, не звери, а домашние животные и скот.

По свидетельству К. Мошиньского, помимо птиц и насекомых, типичной зооморфной ипостасью душ умерших людей считались у славян: мыши, зайцы, серны, козы, бараны, свиньи, коровы, кони, но чаще всего — кошки и собаки [Moszyński 1967, s. 557]. Белорусы Витебщины полагали, что в течение сорока дней после смерти душа родственника является в свой дом невидимкой, но если умерший был «чаровником», то после смерти он являлся в виде «нечистых» животных вроде кошки или летучей мыши; очевидцы якобы видели, как из утробы или изо рта умирающего колдуна выбегает кошка или мышь [Шейн 1890, с. 519]. Польское население Вармии и Мазур различало разные формы душ людей-праведников и грешников: первые появлялись в виде антропоморфных фигур в белом, а вторые — в виде зверей черной масти — собаки или кошки, волка (а также ворона или жабы) [Szyfer 1975, s. 134; Pawłowska 1987, s. 168].

Эти же зооморфные персонажи оказываются в ряду форм оборотничества восточнославянского домового — персонажа народной демонологии, наиболее очевидным образом связанного с душами предков. В указателе сюжетов русских быличек упоминаются следующие зооморфные образы домового: кошка, собака, свинья, крыса, теленок, баран, медведь, заяц [Померанцева 1975, с. 174]. В виде кошки или собаки могла вредить душа ведьмы и колдуна во время их сна.

Обычай изгонять из помещения, где находился умерший, кошек и собак часто мотивировался опасением, чтобы животные не перескочили через тело покойника, — иначе он мог бы стать «упырем», «ходячим мертвецом». Такая причина «вампиризации» умершего связана, по-видимому, с возможностью вселения его души в домашнее животное, что помешало бы ей беспрепятственно перейти в потусторонний мир.

Еще более загадочным и до сих пор недостаточно проясненным выглядит представление о связи души умершего человека со скотом. Известный у славян по некоторым поверьям и сюжетам волшебных сказок мотив о переходе души умершего хозяина в быка или вола, а хозяйки — в корову восходит к

древнейшим индоевропейским верованиям о царстве мертвых как пастбище и душах покойников как скоте. В наиболее наглядной форме они представлены в сербских заклинательных формулах, используемых при отгоне градовых туч, в которых люди обращались к душам самоубийц с просьбой увести тучи, называемые в текстах белыми или черными «говядами», «быками», «овцами» и т. п.

Вместе с тем, не только мифические, небесные быки и овцы, но и реальный домашний скот, по народным представлениям, соотносится каким-то образом с душами умерших предков. На эту связь в свое время обратил внимание Д. К. Зеленин [Зеленин 1994, с. 228]. Косвенным образом близость душ умерших и скота обнаруживается в сходных ритуальных формах угощения поминальной пищей пришедших в дом святочных ряженых, колядников, полазника-человека и полазника-животного. А прямые свидетельства того, что вол или лошадь могли выступать носителями души человека, отражены в белорусских поверьях о тягловых домашних животных, на которых отвозили покойника на кладбище. Например, считалось, что душа умершего в течение нескольких дней после похорон *слоняитца по разным статку* или что она *припадаиць* в ту лошадь, которая отвозила тело покойного на кладбище; в виду этого, лошадь освобождается на три дня от работы, ее отводят на гумно, сопровождая это выразительной мотивировкой — «чтобы ни томиць души нябощика» [Никифоровский 1897, с. 292].

Особенное почтительное отношение к лошадям «из-под нябощика» отмечено и в материалах П. В. Шейна, который сообщал, что повсеместно в Витебской губ. лошадь, отвозившая покойника, пользуется почетом и уважением: ее возвращают с кладбища непременно порожняком, выпрягают на гумне и кормят отдельно от других лошадей, не нагружают работой, отводят в стойло не за поводья, а за полотенце или пояс, кланяются ей до земли, целуют копыта и т. п. [Шейн 1890, с. 516, 521–522]. У болгар, проживающих в Родопах, зафиксированы представления о том, что душа умершего члена семьи, покинув тело, вселяется в какое-нибудь из домашних животных, поэтому пока покойник остается в доме, не бьют животных и скотину, не используют тягловый скот для работы [Вакарелски 1990, с. 84].

В приведенных примерах отчетливо видно, что речь здесь идет не о превращении человеческой души в животное, а о ее вселении (на какой-то ограниченный срок) в конкретное, известное окружающим живое существо. По украинским поверьям, душа человека после смерти становится сначала муравьем, затем птицей, затем зверем и, наконец, опять может стать человеком [Гура 1997, с. 56]. Похоже, что в этих свидетельствах сохранились следы архаических индоевропейских представлений о переселении душ, способных проходить разные формы перевоплощений. Не ясно только, является ли материальная оболочка души результатом магических превращений или душа вселяется в реально существующие в природе объекты.

Итак, многообразие форм-воплощений души представлено длинным рядом объектов природы, занимающих разные пространственные позиции: верха (небесные светила, атмосферные стихии, тучи, ветер, птицы, летающие насекомые), низа (ползающие насекомые, хтонические животные) и середины, т. е. сферы, принадлежащей человеку (домашние животные и скот). Однако этим набором отнюдь не исчерпываются возможные ипостаси или вместилища души. Особая роль в этом списке принадлежит растениям, — и эта тема все еще остается недостаточно разработанной и проясненной. Она заслуживает специальных исследований.

Мотив произрастания разных растений из душ или телесных останков умерших людей проанализирован на обширном общеславянском материале в статье В. В. Усачевой «Мифологические мотивы о происхождении растений» (в печати).

Для восточнославянской традиции может быть отмечена связь душ умерших людей со злаковыми растениями. Зафиксированный в северных р-нах Псковщины обычай причитать по умершим «родителям» прямо в поле в период колошения зерновых подтверждает высказанное исследователями предположение о символическом соучастии или о присутствии душ умерших родственников на ржаной ниве [Лобкова 1997, с. 9–10]. Ср. запрет заканчивать уборочные работы во время жатвы после захода солнца с характерной мотивировкой: «чтобы умершим родителям гулять было весело» [там же, с. 10].

Замечательно интересный ответ был получен в свое время польским этнографом Я. Климашевской от 90-летнего гурала,

проживавшего в Закопане; отвечая на вопрос о том, где размещается душа в человеческом теле, старик неожиданно добавил: «I owies, jarzec, pszenica mają duszę. Przecież z łupiny nie będzie rosło, tylko z duszy <...> Jak zwiędnie, to już nie ma duszy w tym. (Вопрос собирателя: A jak skoszą zboże i zbiorą z pola?) No, to przecież na tych ziarkach dusza jest» [И овес, и яровые злаки, пшеница тоже имеют душу. С шелухи ведь не вырастет ничего, а только из души... А как завянет, то души уже в этом нет. — Вопрос собирателя: А когда сожнут злаки и уберут с поля? — Ну, так ведь в этих зернах душа и есть!] [Moszyński 1967, s. 592]. Эта необычная информация раскрывает смысл представлений о том, что только те из растений, которые имеют «душу», могут расти (т. е. способны давать живые отростки), и что в созревшем зерне сохраняется «душа». Имеется ли в виду человеческая душа или какой-то вегетативный дух, — из этих высказываний не ясно, но ряд побочных данных (ср., например, названия первого или последнего ритуального снопа как «дед» или «баба»; а также отмеченную в быличках ипостась души умершего в виде стога сена или воза с сеном) позволяет допустить мысль о том, что растения могут выступать как одна из форм существования душ людей.

Хорошо знавший славянскую народную культуру К. Мошиньский решительно отрицал существование понятия «души растения» или «древесного духа» в мифологии славянских народов; по его мнению, и травянистые растения, и деревья воспринимались, скорее, как вместилище каких-то внешних душ или духов. Сербы, например, считали, что душа умершего находится определенное время вблизи от места погребения тела, предпочтительно — в дереве, поэтому на могиле часто сажали деревья «као нови стан за покойникову душу»; если душе негде поселиться, то она якобы становилась опасной для живых и летала по всему белому свету [Зечевић 1982, с. 12].

Итак, если судить по многообразию рассмотренных форм-ипостасей человеческой души, то можно заметить, что все три уровня (верх — середина — низ) земного пространства, как считалось по народным представлениям, заселены душами людей, не принятыми в загробном мире. Они обречены скитаться на этом свете, но при этом испытывают потребность найти для себя веществен-

ную оболочку, вселяясь в объекты живой и неживой природы. Благодаря этому в мифологическом сознании носителей традиционной культуры происходит «одушевление» природного мира, но это в большей степени связано с концептом посмертного существования человеческой души, принимающей разные ипостаси, чем с наличием неких «духов природы». Все более очевидным становится для исследователей тот факт, что именно эта категория бесприютных блуждающих душ умерших людей служит основой для возникновения вредоносных демонологических персонажей. Отголоском этих дохристианских верований является популярный во всех славянских традициях мотив о бесах и чертях, способных (ища себе укрытие или во вредоносных целях) вселяться в любое живое существо или объект и затем покидать его.

Таким образом, если сопоставить сведения о происхождении группы, условно обозначенной как «демоны-покойники», с так называемыми «духами природы», то окажется, что их генетические корни одинаковы и восходят к душам умерших людей, что подтверждает ранее высказанные Д. К. Зелениным и К. Мошиньским мнения о манистическом характере большинства персонажей народной демонологии.

Глава третья

«НИЗШАЯ» МИФОЛОГИЯ И НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ

Зависимость поведения мифологических персонажей от конкретных сезонов и праздников годового цикла остается мало изученным и до сих пор недостаточно прокомментированным фактом. Имеется в виду приуроченность появления и исчезновения нечистой силы (а также ее активизации, «разгула», усиления или ослабления свойств вредоносности) к определенным временны́м отрезкам. Отмеченная во всех славянских традициях включенность демонологических поверий в структуру народного календаря заставляет нас более внимательно присмотреться к самой мифологии и аксиологии времени, в основе которой лежат представления о так называемом «чистом» времени, принадлежащем человеку, и опасном «нечистом», принадлежащем потусторонним силам, которые периодически вторгаются в земной мир. Временной код не столько способствует идентификации отдельных персонажей нечистой силы в общей системе низшей мифологии, сколько характеризует всю демонологическую систему в целом и проясняет ее связи с устройством календаря.

Прежде всего, наиболее очевидным образом отмечены в мифологических представлениях славян и других европейских народов периоды зимнего и летнего солнцеворотов, когда — как считалось — «раскрываются небеса» и духи загробного мира вторгаются в мир людей. Особый «разгул» нечистой силы, по верованиям большинства народов Европы, бывает на святки; в это время мертвые якобы выходят из могил и навещают родственников; летом «тот» свет открыт для общения живых и мертвых на Иванов день [Календарные обычаи 1983, с. 47].

Славянская терминология святочного периода как времени «нечистого», «бесовского» тоже связана с представлениями о приходе с «того» света душ умерших и о периоде особого «разгула» нечистой силы, а также с осмыслением этого двенадцатидневья как пограничного периода, разделяющего старый и новый год.

Верования об активизации «нечистиков» в это сакральное время подтверждались, начиная с самых ранних этнографиче-

ских свидетельств вплоть до полевых записей последних лет. «В средние века думали, — как об этом писал А. В. Терещенко, — что в продолжение восьми дней после Рождества Христова до Богоявления посещают их дома дьяволы, черти скитаются по земле переряженными, хватают проходящих... и уносят с собою в ад» [Терещенко 1848/7, с. 295]. Судя по массовым русским свидетельствам, еще до недавнего времени в народе осознавалась прямая связь между святочным ряженьем и поверьями об активизации в это время мертвецов и разного рода нечистой силы: с рождественской ночи начинаются «бесовские» потехи, ходят по домам «дьяволы под образом оборотней, волкулак, „бук“», «пробуждаются мертвецы, принимают виды различных животных и расхаживают по земле» [Ивлева 1994, с. 53–54].

К числу типичных сезонных демонов севернорусских поверий можно отнести *шуликунов*, которые целыми ватагами выходят из воды в канун Рождества, а после Крещенья снова исчезают в воде. Эти маленького роста остроголовые вредоносные духи проникали в дома и хозяйственные постройки, похищали продукты, оставленные без благословения, крали недопряденную пряжу, проказили, пугали на улице прохожих. По некоторым редким свидетельствам, во второй раз в течение года они появлялись летом в период с Иванова дня (24. VI.) до Петрова дня (29. VI) [Зеленин 1930, с. 220–238; Толстой 1995, с. 259].

Большинство «святочных» духов в русских поверьях не имеют четких индивидуализированных признаков конкретного мифологического персонажа; это скорее некое множество демонов неясного облика, которые появляются и вредят людям в период святок. Таковы, например, севернорусские персонажи, известные под именем *святке́, святки́, святьё*; люди старались защититься от этой нечистой силы и одновременно прибегали к ее услугам во время святочных гаданий [Власова 1995, с. 317–318; Морозов, Слепцова 1993, с. 250]. По данным вятских и вологодских поверий, как некое множество духов описывались *кулеши́, куляши́*, которые появлялись в Рождество из воды в виде маленьких чертенят [Власова 1995, с. 197]. Чаще, однако, признак приуроченности к святочному времени приписывался всей нечистой силе в целом, а не особым группам духов, наделенных собственным именем.

Как демоническое и опасное время осмыслялся этот период и в традиции балканских славян, что нашло яркое отражение в соответствующей народной терминологии: *мръсни дни, врагови нощи, погани вечери, некрштени дани, караконджулови дани.* Караконджул в балканской мифологии выступает как устойчивый символ святок. Этот вредоносный дух, внешние признаки которого сильно варьируются в поверьях разных регионов, мог иметь то антропоморфный, то зооморфный вид: например, крылатого коня с человеческой головой, или косматого человека с рогами и хвостом; он же появлялся в виде собаки, барана, неясного существа неопределенной внешности. Караконджулы нападали на людей, оказавшихся вечером вне дома, выманивали их из жилья, пытались проникнуть в дом через дымоход, но время их злокозненных действий ограничивалось святками, после чего они исчезали, скрываясь в воде, где и пребывали в течение года [Георгиева 1983, с. 173–174].

Насколько все поведение человека и его восприятие мира зависело от конкретного календарного периода, показывают мотивы популярных быличек, в которых самые обычные события повседневной жизни воспринимались как имеющие связь с демоническими силами. Так, в одном из болгарских рассказов молодой парень при звуках музыки, доносившихся издалека, зовет брата принять участие в общем хороводе, однако тот предостерегает: «Нынче караконджуловы дни, и звуки эти — не настоящий хоровод» [Мицева 1994, с. 91]. Героиня другого суеверного рассказа с такой же настороженностью относится к появлению в ее дворе курицы с цыплятами, ибо понимает, что в эти «бесовские» дни она имеет дело с нечистой силой, а наседка с цыплятами — не настоящая наседка [там же, с. 78].

Наряду с демонами, приходящими в земной мир один раз в году (на святки), в этот же период активно действовали и многочисленные другие духи: покойники, привидения, духи болезней. Болгарское название *вънкашните* выступает как собирательный термин для обозначения целой группы мифологических персонажей (караконджулов, вампиров, болезнетворных духов), действующих на земле в период с Рождества до Крещения.

Вторая «вспышка» активности нечистой силы в рамках годового цикла приходится на период летнего солнцеворота (на

Иванов день) и связана у всех славян прежде всего с образом ведьмы. Характерно, что во многих случаях оба периода (святки и Иванов день) выступают как наиболее типичное время «разгула» нечистой силы. Согласно южнорусским поверьям, ведьмы активизируются в ночь под Рождество, когда начинаются их шабаши, когда они стараются украсть с неба месяц и звезды, проникнуть в дома и хлева, чтобы причинить вред людям и скоту [Сахаров 1989, с. 230]. Наряду с этим, к числу наиболее популярных верований общеславянского распространения можно отнести мотивы о купальской ночи как о времени наибольшей активизации нечистой силы, особенно колдунов и ведьм, которые вновь летают на совместные сборища, отбирают молоко у коров, урожай с чужих полей, вызывают засуху или непогоду. На Рождество и в канун Иванова дня проявлялась злокозненность карпатской *стриги*: на святки и в Иванов день появлялась на земле лужицкая *běla žona* [ММК, с. 123]; по некоторым севернорусским данным, леший появляется среди людей на святки или на Ивана Купалу [Криничная 1993 б, с. 22]; как уже упоминалось, шуликунов можно было видеть дважды в году: в святочный период и в «петровки». По польским свидетельствам, человек мог превратиться в волкулака дважды в году: на Рождество и в день св. Яна [Moszyński 1967, s. 546]. Яркий метафорический образ, который обозначает идею проницаемости границы между земным и загробным мирами, представлен в болгарском поверье о том, что в святочный период «поганых» дней земля похожа на решето: «от Божич до Ивановден... земята е решето» [Георгиева 1993, с. 173, 193].

Двумя симметричными точками календаря, связанными с зимним и летним солнцеворотами, не ограничиваются периоды демонической активизации в течение годового цикла. Представления о сезонных приходах и исчезновении нечистой силы осложняются поверьями о весеннем «отмыкании» земли на Благовещение или в Юрьев день, когда после зимней спячки выпускаются на свободу из «вырея» птицы, гады, насекомые и всякая «нечисть», — и об осеннем «замыкании» земли в день Воздвижения (на Головосека, в Спасов день), когда они вновь переселяются в мифическую страну или на «тот» свет. В пространстве этого отрезка времени наиболее отмеченными с точки зрения активиза-

ции потусторонних сил оказываются такие весенне-летние праздники, как Благовещение, Юрьев день, Пасха, Вознесение, Троица, Иван Купала.

Сезонность пребывания на земле выступает как ведущий признак в характеристике таких женских персонажей, как *русалка, вила, самодива, полудница*, о которых известно, что зимой они пребывают в неком мифическом пространстве (под водой, в подземелье, на краю земли, на небе, на «том» свете), а весной в период цветения растений появляются в травах, в злаковом поле, в местах у воды, в лесу. Принадлежащее им календарное время чаще всего соотносится с Вознесением, с Троицким циклом праздников (Семиком, Духовым днем, Русальной неделей), либо с периодом от Пасхи до Иванова дня, либо с весны до осени [Беновска-Събкова, 1991, с. 3–14] [1].

Некоторыми признаками сезонных духов, появление которых приурочено к весенне-летнему периоду, наделяются лесные и водяные мифологические персонажи. По единичным русским свидетельствам, с 4 октября в лесах исчезают лешие, проваливаясь под землю. Люди боялись в этот день ходить в лес, так как каждый, кто бы увидел, как расступается земля и лесной «хозяин» проваливается, навеки лишился бы разума. Весной же леший вновь выскакивает из-под земли и вступает в свои права [Максимов 1989, с. 84].

Известны также поверья о периодах весенней активизации и зимней «спячки» водяного. На Русском Севере бытуют рассказы о том, что он спит зимой на дне водоемов и просыпается в начале апреля. Весной при «пробуждении» водяного крестьяне жертвовали ему (бросали с воду) лошадиные и бараньи головы, петухов, хлеб, мед — со словами: «На тебе, дедушка, гостинец на новоселье, люби и жалуй нашу семью» [Власова 1995, с. 101]. Периодами наибольшей активизации и вредоносности водяного считались летние праздники (Иван Купала, Петров и Ильин день), а также время цветения ржи: в эти дни особенно строго соблюдался запрет на купание в водоемах [РДС, с. 101–104].

Одиночные свидетельства касаются также сезонного поведения домового, который якобы в конце января и в марте «бесится», т. е.

---

1 См. об этом главу пятую, раздел 2. Цветочное имя русалки.

проказит, злится, наносит вред домочадцам и их хозяйству. В Тульской губ. для умилостивления разбушевавшегося домового оставляли в печи на ночь кашу перед большими праздниками: Рождеством, Новым годом, Чистым четвергом [РДС, с. 411].

Даже такие мифические существа, как духи болезней (сезонность появления которых на земле далеко не столь очевидна по сравнению с так называемыми духами природы), тоже оказываются включенными в систему календарного времени. По русским верованиям, с 30-го апреля из дальних стран приходят весенние лихорадки и другие болезни, перезимовавшие до того в снежных горах. Показательны в этом отношении названия весенней лихорадки у русских: *весенница, весна, весновка, веснуха, веснянка* [Власова 1995, с. 79–80]. Особенно опасна эта болезнь в день Тарасия (25. II). В этот день запрещалось спать в дневное время, чтобы не пристала *веснуха-кумоха*. Чтобы избежать лихорадки, люди старались в этот день меньше ездить на лошадях и переезжать через реку [там же, с. 80]. По белорусским поверьям, лихорадки выходят из земли дважды в году: осенью и весной [МБ, с. 46]. В болгарской демонологии временем появления оспы считались либо день св. Варвары (4. XII.), либо 9 марта, а к приходу чумы болгары готовились 10 февраля: производили в доме тщательную уборку, пекли для нее хлеб, устраивали почетное место возле печи [Маринов 1981, с. 118–120].

Зависимость поведения нечистой силы от календарных сроков проявляется в традиционных мотивах о п р и х о д е мифологического персонажа (или об усилении его вредоносности) и и с ч е з н о в е н и и (или об утрате вредоносной силы). Между этими крайними точками временного присутствия нечистой силы в земном пространстве располагаются все формы поведенческих стереотипов, которые реализуются в конкретных подмотивах, образующих группу текстов с идеей «появления» (т.е. в определенные дни злые духи якобы прилетают на землю, просыпаются после зимней спячки, завладевают земным пространством, проникают в дома и хозяйственные постройки, встречаются на пути людей, «бесятся», справляют свадьбы, слетаются на совместные сборища) и группу текстов с идеей «исчезновения» (т.е. духи уходят, проваливаются под землю, погружаются в воду, засыпают на зиму, «замирают», перестают вредить, теряют свои злокозненные

свойства). Для первой группы поверий характерны мотивы об охранительных действиях со стороны человека, включающих строгое соблюдение правил в отношениях с мифологическим персонажем (приемы задабривания, почитания, почетной встречи, угощений, запреты на работу, обереги). Вторая же группа текстов, объединенных идеей «ухода», характеризуется мотивами, в которых люди позволяют себе бóльшую степень свободы в отношениях с нечистой силой (сознательно вступают в контакт, стараются увидеть, распознать, избавиться, изгнать угрозами). Показательно в этом смысле очистительное значение пасхальной службы, нейтрализующей, по народным представлениям, власть нечистой силы: с Великого четверга до пасхальной ночи черти свирепствуют, стараясь успеть напакостить людям до Воскресения Христа, поэтому редко кто отваживался с заходом солнца выходить на улицу и даже во двор своего дома. Но с первыми же ударами колокола к пасхальной заутрене бесы теряют свою власть над людьми. Если с пасхальной свечой подняться в Светлое воскресенье на чердак, то можно увидеть прикованную по углам нечистую силу, которая в этот миг не способна вредить [РДС, с. 408]. Подробно разработаны в восточнославянской мифологии мотивы о возможности увидеть в этот период домового, умерших родственников, распознать во время пасхальной службы ведьму.

Если в поверьях сохраняется информация о том, откуда появляются мифические существа и куда затем уходят, то чаще всего упоминаются: подземный мир, далекая страна за морем, ад, «вырей», «тот» свет и очень часто — вода как пограничное пространство между мирами.

Признаки сезонных перемещений таких персонажей, как водяные, лешие, черти, духи болезней, огненный змей и др., фиксируются не повсеместно и нередко носят неясный и противоречивый характер. Например, в одних местах русской зоны считается, что леший круглогодично пребывает в лесу, а в других — что только в летнее время. Тем не менее, учет всех данных позволяет реконструировать своеобразный «демонологический месяцеслов», в котором отмечаются «вспышки» активизации нечистой силы и сравнительно безопасные периоды (полезная сводка материалов этого типа дана в «Русском демонологическом словаре» [РДС, с. 397–435]).

Загадочными и трудно объяснимыми приходится признать поверья о календарной приуроченности поведения полудемонических существ (ведьм, колдунов), т. е. людей, наделенных сверхъестественными способностями, которые постоянно живут в земном пространстве среди односельчан, так что мотивы «прихода» и «ухода», казалось бы, не должны были быть актуальными для их мифологических характеристик. Зависимость их поведения от годового времени проявляется прежде всего в мотивах усиления демонических и вредоносных свойств: способность к оборотничеству, ночные полеты на совместные сборища, склонность к отбиранию урожая с полей, молока у коров, насыланию непогоды.

Уже говорилось, что восточнославянская ведьма активизируется в период святок и в Иванов день (в разных славянских традициях вариантами этих сроков могли выступить Юрьев день, Благовещение, Пасха). В украинско-белорусской зоне практически вся обрядность и мифология праздника Ивана Купалы напрямую связана с мотивами повышенной вредоносности ведьм, а сам праздник терминологически определяется как «ведьминское» время: *Иван Ведёмский, Ведьмин Иван, Иван Колдунский, Ведёмска ночь, Иван Злостный* [2].

Персонажи западнославянской демонологии, соответствующие ведьме, проявляют активность в Вальпургиеву ночь либо в дни св. Люции, св. Георгия, в Рождество, в Иванов день.

Представления о ведьме как о реальной женщине, жительнице своего села или даже ближайшей соседке, странным образом совмещаются с поверьями о неком мифическом существе, которое якобы п р и х о д и т в определенные календарные сроки и затем и с ч е з а е т. По полесским поверьям, ведьмы *ходят* вечером накануне Ивана Купалы и «доят чужих коров», «до Ивана ведьма не ходит». Глагол *ходит* соотносится не только с представлениями о приходе ведьмы, живущей по соседству, к чужому двору, но и содержит оттенок значения 'появляется в земном пространстве' (ср.: «На Купального Ивана ведьмы ходят по земле»). Именно такое значение раскрывается в некоторых

---

2 См. об этом главу шестую, раздел 2. Мотив «уничтожения — изгнания ведьмы» в восточнославянском купальском обряде.

мотивировках, связанных с разжиганием купальского костра как магического действия, изгоняющего ведьму: «На Ивана кладут большой костер, чтобы ведьмы не приходили в село» [ПА, Стодоличи]. Такая двойственность представлений о ведьме как о реальной женщине, постоянно живущей в селе, и одновременно как о «приходящем извне» духе отчетливо видна в следующих свидетельствах: «На Купалу сжигают ведьму, чтобы больше не ходила. Говорят, что в этот день ведьмы *из ада выходят*, поэтому сжигать их надо» [ПА, Олтуш]; «Уже после Купалы их нет» [ПА, Ласицк].

Такие представления связаны, по-видимому, с поверьями о двоедушии ведьмы, т. е. о наличии в ней двух душ: ее собственной и вселившегося в ее тело демонического духа, способного по ночам покидать телесную оболочку женщины и летать в виде насекомого или двойника человека, чтобы вредить людям. Согласно мотивам популярных полесских быличек, однажды ночью в дом к мужику приходят соседи и сообщают, что его жену сию минуту видели отбирающей молоко у чужой коровы. В ответ мужик указывает на спящую жену: «Вон моя жинка спыть у хати». Однако разбудить ее не удается. Пришедшие односельчане убеждаются, что, хотя тело ведьмы осталось на месте, ее вредоносная душа в это же самое время совершает злокозненные действия: «То так спыть *тулу́б* (оболочка), вона як бэсчувственна лежыть. Тило еи спыть, а еи самои нэма!» [ПА, Красностав].

В этом аспекте становится понятно, что уничтожаемая в купальском костре ведьма (заменяющие ее символы, чучело) символизирует абстрактную нечистую силу, злых духов, изгоняемых из села и из самих ведьмарствующих женщин, в результате чего они считались на какое-то время после Иванова дня избавленными от «нечистого» духа и обезвреженными. В терминах традиционной культуры это выражается в формулах типа: «после Купалы ведьм уже нет».

Анализ вариантов популярных быличек о полетах на шабаш позволяет обнаружить в этом мотиве следы архаических представлений о календарных перемещениях демонического духа, отделенного от тела женщины-ведьмы, в потусторонний мир: полеты происходят, по народным поверьям, именно в ту ночь, когда ведьмы собираются на горах или высоких деревьях, после чего «ведь-

марское» время якобы заканчивается. Подобные сборища устраивали также русалки перед своим исчезновением после Русальной недели. Эти же мотивы характерны для южнославянских поверий о самодивах, устраивающих общие собрания на старых деревьях. Известно, что универсальными способами перехода на «тот» свет было: погружение в воду, проваливание под землю или движение по вертикали вверх (прежде всего, по деревьям).

Близкие аналогии мотива о полетах на «тот» свет демонической души известны в осетинской мифологии: перед Новым годом люди, наделенные сверхъестественной силой (колдуны, знахари) рано ложились спать, и во время сна их души, отделившись от тел спящих людей, отправлялись якобы верхом на метле, или в ступе, или же, оседлав кошек и собак, сначала к месту общего сбора, а оттуда под предводительством главного духа летали в загробный мир, чтобы раздобыть чудесный сноп с зернами, способными обеспечить обильный урожай [Чибиров 1976, с. 72–73].

Такого же рода двойственность характеристик, относящихся к ведьмарствующей женщине и одновременно — к мифическому существу, отмечается в западнославянских поверьях о *чаровницах*. С одной стороны, о них говорится как о реальных жительницах села, с другой — известны представления об их «приходах» на землю и о периодах «исчезновения». Такой своеобразный календарь «приходов» ведьм-чаровниц представлен в одном польско-карпатском свидетельстве: «В первый раз чаровница приходит, чтобы проникнуть к коровам, в Юрьев день и с этого дня появляется все чаще. В народе называют это первое в году посещение чаровницы *первый полаз*. Затем она приходит на Вознесение, Зеленые святки, в канун дня Божьего Тела, в день Обретения головы св. Яна (25. V.), в Иванов день (24. VI.), на Петра и Павла (29. VI.), в день Успенья св. Анны (25. VII.) и на Пантелеймона (27. VII.). В этот день чаровница появляется в последний раз, так как в дальнейшем уже не имеет сил вредить людям» [Lud, 1902, t. 8, z. 4, s. 378].

В этом сообщении сезоном активизации ведьмы назван весенне-летний период. В противоположность ему данные из Моравии раздвигают границы времени вредоносности ведьм с зимнего сезона до Иванова дня: «Наибольшей магической силой *čarodějnice* обладают в период со дня св. Люции до Рождества, а

затем они проявляют свою вредоносность на Страстной неделе, в Юрьев день, накануне дня св. Филиппа и Якуба и в день св. Яна» [Bartoš 1892, s. 156].

Итак, наиболее маркированными с точки зрения общей демонической активности оказываются следующие точки календаря: Рождество и святки, масленица, Юрьев день, Благовещение, Вознесение, Троица, Иванов день. К этому полугодовому периоду примыкают также праздники позднего лета, когда якобы «закрывается» земля и исчезают вредоносные силы. Ср. польское поверье: после Петра и Павла можно безбоязненно ходить в лес, поскольку с этого времени złe chowa się, т. е. «злые силы прячутся» (Архив кафедры этнологии Варшавского университета, зап. из воев. Хелмского).

То, что за рассмотренными здесь мотивами проступают контуры архаических представлений об устройстве народного календаря, подтверждают данные поверий о животном мире, в которых естественные наблюдения над природными сменами сезонов совмещаются с мифологическими мотивировками, объясняющими календарное поведение зверей, птиц и насекомых. По наблюдениям специалистов, в системе традиционной культуры животные выступают как образы мифологической картины мира, а значит, как особая разновидность мифологических персонажей в широком смысле слова [Гура 1997, с. 15–16]. Например, отчетливо видны переклички между стереотипами поведения в рамках годового цикла персонажей нечистой силы и таких мифологизированных животных, как змеи и волки. Показательно, что в поверьях о животных сохраняются все основные мотивы сезонных «появлений» и «исчезновений», активизации вредоносных свойств, совместных сборищ.

Так, пробуждение змей от зимней спячки, выход из-под земли, выползание из нор приурочено в славянских поверьях к срокам, охватывающим ранневесенний сезон: от первой недели Великого поста до Пасхи. Периодом наибольшей активизации (когда змеи встречаются на пути, преследуют человека, жалят, справляют свои свадьбы) считалось время до Иванова дня. По некоторым поверьям, лишь раз в году на Ивана Купалу получает зрение слепая змея «медяница». После этого дня змеи якобы перестают вредить людям, утрачивают свою силу, а со дня Пет-

ра и Павла их становится все меньше. Время исчезновения змей, по разным данным, растянуто от Иванова дня до Воздвижения (14. IX.), причем переход их в землю, змеиную яму, в «вырей» осмысляется как зимнее пребывание на «том» свете.

С представлениями об уходе змей связан мотив об их сборищах, которые якобы происходили под главенством царя змей. Например, в Полесье рассказывали, что все змеи собирались вместе в день Ивана Купалы. Другой датой, по восточнославянским верованиям, был праздник Воздвижения, когда перед уходом с земли змеи устраивали общее сборище, сплетались клубками, отмечая «праздник гадов». В Хорватии считали, что в Иванов день змеи со всего света сползаются на гору близ Загреба, устраивая там свое празднество во главе со змеиной королевой, после чего исчезают.

Подобно русалкам, самодивам, ведьмам, которые накануне своих сезонных переходов собирались вместе на горах или высоких деревьях, змеи тоже, согласно украинским волынским верованиям, влезали на лещину (орешник), чтобы «в последний раз перед уходом под землю увидеть небо» [ПА, волын.]. Широко известно у славян представление, что именно по деревьям змеи переползают в «вырей».

Свой календарь «вспышек» активности и сравнительной безвредности приписывается в народной мифологии и волкам. В отличие от змей, время волчьего «разгула» и повышенной опасности для людей приходится на зимний период. Наиболее отмеченными с точки зрения активизации волков оказываются следующие сроки поздней осени и предрождественских праздников: по болгарским данным, волки «бесятся» в мартинские ночи (с 11 до 17 ноября) или в течение пяти дней после арх. Михаила (8. XI.) вплоть до Введения (21. XI.) или до рождественского поста. Соответственно *волчьи дни*, т. е. наиболее опасные периоды, посвященные защите от волков, отмечались у болгар со дня св. Мартина до дня св. Саввы (5. XII.) [СДЭС, с. 428]. На Украине считалось, что волки собираются в стаи на Андреев день (30. XI.) или в день св. Анны (9. XII.), а расходятся и перестают вредить на Крещение (6. I). По карпатским поверьям, св. Николай «отмыкает» пасть волкам, выпуская их на волю. Зимой на святки они бегают стаями, справляя свои «свадьбы»,

и только весенний Егорий «замыкает» им пасть, не позволяя больше вредить людям.

То, что вредоносность волков и змей воспринималась в тех же мифологических категориях, что и календарно закрепленная злокозненность нечистой силы, — подтверждается запретами на одни и те же виды работ как охранительное средство от демонов и от хтонических животных. Универсальным (как для поминальных дней по умершим, так и для святочных вечеров и «волчьих» периодов) является запрет на действия, связанные с использованием колющих и режущих инструментов, с прядильным и ткаческим производством. В круг традиционных формул, мотивирующих запрет мотать, крутить, сновать, ткать, прясть, резать, шить во внеурочное время (т. е. во все поминальные сроки и большие годовые праздники), включаются одни и те же мотивы защиты как от злых духов, так и от змей, волков и насекомых. Согласно полесским данным, люди воздерживались от подобных работ, чтобы: «не засорить глаза умершим предкам», «не зашить глаза русалкам», «чтобы не нашить к дому чужих мертвецов», «не поколоть веретеном св. Пятницу», «чтобы душа умершего не путалась, не волочилась следом за нарушителем запрета», «чтобы черти не сновались по хате», «чтобы волки не цеплялись за пряжу», «волки не сновались бы по селу», «чтобы змеи не заползали бы в хату», «чтобы пауки не сновались» [Павлова 1990]. Эти данные позволяют установить определенные сближения между умершими предками, персонажами нечистой силы, мифологизированными животными и насекомыми, что в свою очередь проясняет характер соответствий календарного поведения демонических существ и животных.

Из истории этнографической науки известно, до каких казусов доводила недооценка мифологического мышления: в начале XIX в. первые собиратели польского фольклора всерьез обсуждали вопрос о том, действительно ли известны такие удивительные факты — как это утверждалось в народных преданиях — что ласточки якобы зимуют в воде. В действительности, в этом мотиве нашли отражение те же представления о календарных переходах птиц на зимнее время в потустороннее пространство. В украинско-белорусской и польской зоне широко распространены верования о том, что в день св. Семиона (1. IX.) или на Воздвижение ласточки сцепляются лапками или крыльями вместе в целые цепочки

и в таком виде прячутся в реки, озера и пруды, где спят до весны. Рыбаки якобы не раз вылавливали из-подо льда такие связки ласточек. По другим поверьям, они прячутся осенью в колодцы, чтобы таким путем легче попасть в «вырей». В эту пору люди не решаются чистить колодцы, чтобы не потревожить ласточек.

Выше уже отмечалась роль воды в сезонных переходах мифологических персонажей. Не менее значительной она оказывается и в поверьях о животных. Наряду с демонами, выходящими в определенное время из воды и вновь возвращающимися в воду, сходным образом изображались в народных поверьях некие мифические животные. Сравним, например, параллелизм следующих данных: по украинским верованиям, купаться после дня пророка Ильи уже нельзя, так как с этого дня «дьяволы начинают жить в воде» [ЭО, 1893, № 3, с. 110]. На Карпатах же подобный запрет мотивировался тем, что после Ильина дня уже «медведь вскочил в воду» [Макашина 1982, с. 87]. В польских селах Живецких Бескидов регламентация летнего купания связывалась с поверьями об олене, который якобы зимой обитал в воде и выходил на сушу лишь в день Божьего тела (девятый четверг после Пасхи), а затем вновь возвращался в воду в день св. Бартоломея (24. VIII), поэтому в этой местности купались в водоемах тогда, когда оленя не было в воде; местные крестьяне говорили: «Еще олень из воды не выскочил» и в реку входить не отваживались [Tylkowa 1989, s. 21].

Как можно было заметить из рассмотренного материала, вода и деревья выступают в качестве двух главных локусов, символизирующих пути пространственных перемещений мифологических и животных персонажей из одного мира в другой. Преимущественно в белорусских верованиях дополнительными локусами сезонных переходов нечистой силы (в рамках земного пространства) выступают также цветы, травы и злаки, причем пребывание духов в воде приурочено к осенне-зимнему периоду, а на деревьях и растениях — ко времени от Крещения до Иванова или Спасова дня: «Черти постоянно сидят в воде и болоте. Когда освятят воду, они переходят на вербу, по освящении вербы переходят в зелье, а оттуда обратно в воду. Такой переход совершается постоянно» [Крачковский 1874, с. 205]. В Белоруссии и западнорусских областях широко известны представления, что церковный

обряд водосвятия на Крещение (равно как и освящения вербы, трав и плодов) производится именно с той целью, чтобы изгнать злых духов из воды и с растений: «До Крещения черт в воде сидит, — так в этот день воду светят; на Вербницу светят вербу — это черта с вербы сгоняют; на св. Яна травы светят — это значит черта с травы согнали» [ПА, Кривляны].

По другим данным, сезонные переходы злых духов совершались в течение более длительного периода (с Крещения до Спасова дня). По сообщению Е. Р. Романова, водяной черт сидит в воде до Крещения, а после освящения воды переходит на лозу; остается в воде до масленицы, затем перемещается на вербу; после освящения вербы в Вербное воскресенье идет на явор, а на Пасху Бог его гонит с явора на жито; на жите черт сидит до Юрьева дня, а после освящения злаковых всходов переходит в травы и цветы, где остается до Макавеев; когда же освятят букеты цветов, водяной черт идет на яблоню и сидит там до Спаса, а уже со Спаса после освящения яблок он снова погружается в воду и остается там до Крещения [Романов 1891, с. 6].

То, что местами перемещений нечистой силы последовательно выступают сначала деревья (прежде всего — верба, раньше других деревьев подающая признаки весеннего «пробуждения»), затем «зелье» (травы, цветы, злаковые всходы) и, наконец, плоды (фрукты, овощи, колосья), — позволяет отметить очевидную связь духов с вегетативным циклом растений. Создается впечатление, что церковная обрядность освящения воды, вербы, посевов ржи, троицкой зелени, плодов сформировалась на базе архаических народных поверий о посещающих землю потусторонних существах, духах, которые обнаруживают свое присутствие в растениях на разных этапах их вегетативного развития. Любопытно, что запрет употреблять в пищу до определенного срока плоды нового урожая мотивировался в Закарпатье следующим образом: «До Иван-дня в овочах сидит чертик, а Иван его прогонит з овочов, — и их можно есть» [НРК, с. 245].

С этими наблюдениями соотносятся мотивы традиционных формул, объясняющих, когда и каким способом божественные силы посылают людям потомство[3]. При анализе значительного

[3] См. главу десятую «Славянские формулы-поверья о происхождении детей».

корпуса украинско-белорусских текстов, объясняющих, «откуда берутся дети», выяснилось, что появление детей неизменно приходится на весенне-летний период: новорожденных якобы приносят весной перелетные птицы, талая вода, ручьи, они падают с неба вместе с дождем. Особенно же актуальной в этих текстах оказывается связь появления младенцев с вегетацией растений: детей находят не только в траве, цветах, на овощных грядках, среди ягод, грибов, в злаковом или конопляном поле, в кустах, стряхивают с зеленых деревьев, — но и обнаруживают их внутри овощей, ср.: «Прынéсли гуркóў, разрéзали — а там хлóпчык» [ПА, Хоробичи].

Подводя итог, можно сделать предположение, что при всем разнообразии сроков «приходов» и «уходов» мифологических персонажей в течение календарного года ощущается выделенность двух главных циклов: зимнего «разгула» нечистой силы (предрождественский пост — святки — масленица) и весенне-летнего сезона демонической активности с момента «открывания» земли и пробуждения растительного и животного мира вплоть до осеннего замирания природы. Не всегда удается установить персонажную закрепленность разных духов за первым или вторым циклом. Поэтому трудно сказать, существовала ли изначально календарная закрепленность за каждой персонажной группой демонов или вся нечистая сила посещала землю многократно в течение года.

Расширение базы данных по этому вопросу возможно за счет материалов, касающихся не только демонов, но и других персонажей: душ умерших, персонифицированных праздников, мифологизированных животных. Известно, например, что представления о приходе с «того» света обожествляемых предков и вредоносных «заложных» покойников в значительной степени соотносится с теми же самыми точками календаря, что и сроки периодических «вспышек» активности нечистой силы. Вместе с тем, судя по терминологии осенне-зимних поминальных дней (*деды*), по характеру святочного ряженья в «стариков» и «старух», по мифологии колядования, осмысляемого как «приход предков», — зимнее время предназначалось для контактов с категорией умерших «родителей», «дедов», тогда как весенне-летние праздники для поминовения покойников, умерших в моло-

дом возрасте (ср. поверья о русалках, самодивах). Такое распределение сезонов календаря в соответствии с возрастными категориями человека находит подтверждение в универсальной символике весны как «молодости» и зимы как «старости». Отголоски подобных верований отмечаются также в поверьях о духах болезней. Известно, например, любопытное белорусское свидетельство: лихорадки выходят из земли осенью и весной; осенние — в виде костлявых безобразных баб, а весенние — в виде молодых пригожих, но холодных дев [МБ, с. 45–46].

Одним из аргументов в пользу гипотезы о том, что периодически повторяющиеся в течение года сроки «открытости» границ между мирами предназначались каждый раз для определенной категории духов (генезис которых, по-видимому, связан с разными поло-возрастными группами людей, умерших «своей» и «не своей» смертью), — является такой характерный мотив: если по какой-то причине одной из русалок не удается совместно с другими русалками вернуться в загробный мир в точно установленное для этого время (в последний день Русальной недели), то она вынуждена задержаться на земле ровно на год до следующей Русальной недели, ибо не может уйти на «свое место» в другие сроки, хотя таких моментов прорыва границы между мирами в мифологии календарного времени отмечается, по поверьям, несколько.

Таким образом, можно предположить, что представленные данные о сезонных переходах духов с «того» света на землю и обратно содержат отголоски архаических верований об устройстве народного календаря, в которых наблюдения над сменами времен года совмещались с мифологическими представлениями о периодах «открытости» границы между земным и потусторонним мирами. Кроме того, они позволяют обнаружить явственную связь нечистых духов с вегетацией растений, которую еще предстоит более подробно изучить, осмыслить и понять.

Лесной дьявол. Народная деревянная скульптура. Польша, Ленчицкое воеводство

Глава четвертая

ЗВУКОВОЙ ПОРТРЕТ НЕЧИСТОЙ СИЛЫ

Для исследователей народной культуры большой интерес представляет вопрос о том, что́ именно в системе ценностей традиционного общества причислялось к признакам, отличающим человека от мифологических персонажей (не-человека). Если, например, учитывать характеристики внешнего вида, то показателями демонической сущности часто выступают признаки телесных аномалий (хромота, слепота, одноглазие, горбатость, ненормальное количество пальцев и т. п.), необычный рост (чрезмерно высокие или низкорослые существа), особенности волосяного покрова (косматость, отсутствие бровей, волос подмышками, сросшиеся брови и т. п.), непривычная одежда, зооморфные признаки (хвост, рога, звериные или птичьи лапы). По некоторым приметам отмечалась также связь персонажей нечистой силы с загробным миром: бледность, костлявость, прозрачность, закрытые глаза, незрячесть, молчаливость, неподвижность, либо такие свойства, как мокрая одежда, отсутствие тени, специфический запах и ряд других.

В подобных характеристиках признак отклонения от нормы проявляется не только в категориях негативных свойств, но и в формах положительно оцениваемых черт, т. е. в качестве типичных для мифологических персонажей примет внешности могли выступать как признаки уродливости, так и совершенной красоты (ср. противоречивое описание внешнего вида русалок, полудниц, самодив, богинок, ведьм). Таким же образом сфере «нечеловеческого» приписывались такие свойства, как нелюдимость, угрюмость, вялость, нерасторопность, обидчивость, мстительность, злобность и — наряду с этим — высокая степень подвижности, сноровки, удачливости, владения ремеслом, искусством пения, танцев, игре на музыкальных инструментах.

Таким образом, в наборе признаков, характеризующих человека, основным является понятие нормы, присущей для внешнего вида и поведения носителей «своей» культуры, а отличительные особенности, характеризующие сферу «чужого», определяются как нарушение нормы: чрезмерно красивые или некра-

сивые, уродливые существа, с телесными или психическими отклонениями, в необычном наряде, говорящие на ином наречии, ведущие себя не по принятым в данном социуме правилам, особенно удачливые, ловкие, наделенные способностями или — наоборот — обездоленные, нерасторопные, необычного поведения.

Весьма показательными в наборе признаков мифологических персонажей являются также акустические стереотипы их поведения. Согласно народным поверьям, контакты людей с нечистой силой чаще всего происходили по ночам, в сумерках, в полумраке, когда черты внешнего вида были неясны, расплывчаты, плохо различимы. В такой ситуации особое значение приобретали именно слуховые впечатления, на основе которых можно было обнаружить само присутствие духов и пытаться их идентифицировать.

Далеко не все персонажи народной демонологии характеризуются особыми, присущими им знаками акустического поведения. Например, несущественными оказываются эти признаки в характеристиках полудемонических существ: ведьм, колдунов, знахарей, планетников, т. е. людей со сверхъестественными свойствами, живущих бок-о-бок с односельчанами и встречающихся с ними в повседневной обстановке. Отсутствием ярко выраженных звуковых примет поведения отличаются некоторые духи, особенностью которых считается, по народным поверьям, их безгласие, молчаливость, бесшумное появление (ночница, бессонница, привидение, мара, блуд и др.).

Есть, однако, в славянской демонологической системе такие персонажи, которые не могут быть адекватно описаны вне категорий звукового кода. Их акустические характеристики настолько устойчивы, что в ряде случаев можно говорить о своеобразном звуковом портрете демона.

* * *

Основной набор стереотипов звукового поведения мифологических персонажей включает три группы акустических характеристик: 1) звуковое поведение в пространстве дома (и внутри разного рода строений); 2) звуковое поведение в локусах открытого природного пространства; 3) речевое поведение нечистой силы.

I

В пространстве человеческого жилья духи, обитающие в доме или вторгающиеся извне, дают о себе знать приглушенными ночными звуками, неясным шорохом, скрипом, треском, стуком. В восточнославянской демонологии практически все виды ночных шумов в доме обычно приписываются домовому. На вопрос о том, как выглядит «домовик», работавшие в Полесье собиратели получали массовые ответы: «домовика не бачыш, а чуеш», «его не побачыш, кажуть, а буде шумиты у хати», «нихто его не бачыў, полягаем спати и слышно — по потолку ходе: тух, тух, тух!» [ПА].

Звуковые сигналы, посылаемые невидимым домовым, воспринимались домочадцами как его недовольство поведением людей или как предостережение, предвестие беды. Полешуки говорили: «Як што гука́е цы стукае ноччу, — ето признак плохой. Кажуть у нас, што ето домовик гука́е, осцерёгу дае́, плохое предвешчае» [ПА, Стодоличи Гомельской обл.]; «Як треск в углу, — домовый невидимый беду предсказывает стуком» [ПА, Засимы Брестской обл.]. В других ситуациях считали, что неясные ночные звуки были свидетельством того, что домовой таким образом выражал желание вступить в контакт с домочадцами и что в ответ на это следовало спросить домашнего духа: «к добру иль к худу» он отзывается.

Таким образом, все виды шумов, производимых домовым, осмыслялись в народной среде как своеобразный «язык» общения, т. е. звуковые сигналы нечистой силы имеют своим адресатом человека. Это особенно заметно на примере контактов в замкнутом пространстве дома (или других строений). Оставаясь невидимыми, домашние духи дают знать человеку о своем присутствии: «Домовик признак дае, — ёго не углядиш: чы ведром стукне, чы клямкою, чы ложкой бракне» [ПА, Хоромск Брестской обл.]. Таким образом они стараются предостеречь, предсказать будущее, напомнить о нормах правильного поведения, о выполнении соответствующих обычаев, наказывают, пугают, выражают свое недовольство (например, тем фактом, что в доме ночует некто чужой, не принадлежащий данной семье).

В соответствии с русскими поверьями, домовой по ночам воет, предсказывая беду; пляшет, поет, предсказывая свадьбу; кряхтит и охает в переднем углу, предвещая смерть; гремит посудой, предостерегая о пожаре; отзывается стуком в заднем углу, если пытается выжить хозяев из дома [Максимов 1989, с. 29; РДС, с. 153].

Широкое распространение в восточнославянских поверьях имеет мотив о том, что домовой звуками пугает заночевавшего в доме гостя, чужака или пытается его выгнать. Так, в одной из сибирских быличек оставшаяся на ночь в доме учителя старушка услышала странные звуки: «Вот так, говорит, засвистело, да так вот кругом просвистало — да ко мне! Ко мне, да на меня говорит: „Хы!“» [Зиновьев 1987, с. 65]; а оставленный на ночь в хозяйском доме нанятый работник вдруг услышал угрожающее бормотанье: «Уматывай, гыт, отцель!» [там же].

Подобная ситуация конфликта между истинным «хозяином» дома и въехавшими в него жильцами прослеживается в быличках, повествующих о первой ночевке людей в новой или в чужой хате: «Купили хату. Спать легли и слышат: шаги, стук, грякае, ляпае» [ПА, Челхов Брянской обл.]. Особенно часто тревожат ночные шорохи и звуки тех, кому довелось заночевать в пустующих избах, банях, лесных сторожках. Считалось, что, располагаясь там на ночлег, следовало испросить разрешения у «хозяина» этого строения: «Мужик ехал домой откуль-то. И стояла избушка в лесу. Просто одна, в ней не жил никто. И он придумал, значит, ночевать остаться <...> А вот не спросил, когда входил-то, дескать, пустите меня переночевать! Но и лег. Лежал, лежал: все трещит, все шумит. Ну, прямо ужась, такая ужась, что страшно лежать. И убежал. „Он“ его просто выживал» [Зиновьев 1987, с. 63–64].

Вместе с тем, и столкновение людей — хозяев собственного дома — с «чужим», проникшим в жилье духом, приводит к сходным результатам беспокойных ночевок. В одном из полесских свидетельств сообщается, как при разрушении церквей в первые годы советской власти активисты сжигали иконы, а верующие пытались их спасти. Одна женщина, припрятав церковную икону, принесла ее в свой дом: «Прыходить нуч. Як начало́ свистать по хати, лопоти́ты. Перелякались все — да ничого не бачат» [ПА, Лисятичи Брестской обл.]. Особый интерес пред-

ставляет здесь тот факт, что присутствие в доме чужой иконы (лика святого) воспринимается в тех же категориях, что и вторжение в жилое пространство «нечистых» духов — во всяком случае, акустический знак такого присутствия идентичен.

Таким образом, звуковые сигналы служат обычно целям коммуникации домовых духов с обитателями дома. Характерно при этом, что когда незримые мифические существа позволяют себя увидеть или обнаруживают свое присутствие звуками, то чаще всего это воспринимается людьми как знак беды.

Сходными стереотипами акустического поведения характеризуются приходящие в дом по ночам души умерших родственников. Причины их появления, определяемого по звукам, не столь очевидно связаны с предсказательными функциями (как это отмечалось в контактах с домовым). Возвращаться в свой дом умерших вынуждают законы сакрального времени, по которым им предписано вторгаться в мир живых на третий, девятый, сороковой день после смерти, в годовые поминки, в определенные календарные праздники. Однако и они часто дают о себе знать в случае нарушения людьми норм ритуального поведения (например, когда для покойников не оставили поминальной пищи, нарушили какие-то запреты, заняли отведенные для них места и т. п.).

Опущенные во многих записях быличек мотивации событий, связанные с нарушением запретов, легко восстанавливаются на основе широкого фона внетекстовых демонологических верований. Например, в одной из сибирских быличек рассказывается случай, как мальчик просил у матери разрешения лечь спать на печи; мать его отговаривала, «но я уперся на своем, прошусь — и все тут. Ну, она и согласилась. Лег я, значит, на печку, совсем уже начал было засыпать. Слышу: вроде как козочка скачет по полу. А у нас-то сроду коз не держали. Слышу дальше, вроде как кто-то крючок откинул, а дверь не открылась. Потом копытца по полу — „туп-туп" до печки (а у нас там вперед бабушка спала, котора тогда как раз умерла). Я как заору: „Мама!" — и к матери» [Зиновьев 1987, с. 68]. Этот текст помещен в сборнике (с нашей точки зрения — безосновательно) в разделе быличек о домовом. В действительности, речь, по-видимому, идет о ситуации прихода в дом умершего предка и о том, что печь на некое поминальное время воспринималась как принадлежащий

ему локус (иначе непонятны возражения матери на просьбу сына спать на печи, — у русских это традиционное место ночлега для стариков и детей).

По данным русских мифологических рассказов, после смерти хозяина в доме часто слышатся шаги на чердаке, скрип половиц, слышно в сенях, как будто кто-то обдирает лыко [Зиновьев 1987, с. 269]. На сороковой день после смерти деда в два часа ночи домочадцы слышали: кто-то в дверь стучится, шаги слышно, «ажно снег хрустит под дверью» [там же, с. 270]. В Полесье тоже чрезвычайно популярны рассказы о ночных посещениях умерших родственников: «Сын помьёр. Робили по́минки на сороковый день. Як посели за стол, — и чутно: двери раскрылися и закрылися. И так несколько раз. А шагов никаких... То мэртвые ходять на по́минки» [ПА, Замошье Гомельской обл.].

Сходные свидетельства известны и в польских Карпатах: «После похорон несколько дней умерший навещает свой дом, по ночам дает знать о своем присутствии: ходит на чердаке, стучит в потолок» (Новы Сонч, архивные свидетельства). По верованиям населения Вармии и Мазур, если кто-то умер вдали от дома, то душа его прилетает к дому и по ночам дает знать родственникам о смерти: слышится стук в окно, скрип, хлопанье дверьми [Szyfer 1975, s. 134].

Типичными для многих славянских традиций можно считать такие представления, в которых звуковые сигналы являются свидетельством того, что души умерших приходят в дом в поисках оставленной для них поминальной пищи: слышны звуки переставляемых горшков, звон посуды, скрежет ножей и ложек, иногда можно различить якобы и приговоры духов, комментирующих вкус еды. Так, в русской быличке повествуется, как после смерти хозяина в доме по ночам было слышно, что кто-то черпает ложкой и приговаривает: «А у них кисель-то вкусный!» [Зиновьев 1987, с. 80]. По рассказам польских гуралов, души умерших по ночам бродят по дому, заглядывают в горшки, оставленные в печи, устраивая шум и звон [Wierchy 1931, rocz. 9, s. 20].

Примерно один и тот же набор ночных звуков, слышимых людьми в замкнутом пространстве, может свидетельствовать о присутствии в доме разных мифологических персонажей. Например, обычно невидимая к и к и м о р а дает знать о себе скри-

пом, топотом, стуком, грохотом падающих предметов, звоном посуды или печной заслонки. Банник выдает себя звуками шаркающего веника, шорохами и стуками, звуками бросаемых камней. Безличная нечистая сила в заброшенной избе по ночам кричит, шумит, свистит, поет, «стукочет», «ляскает».

В восточнославянских быличках с тематикой о строительстве нового дома и первой ночевке в нем людей непонятные ночные звуки описываются как центральное сверхъестественное событие всего рассказа. Хозяева вновь построенного дома не могут спать: «ночью уж такой тарарам подымается, будто ведра друг об дружку стукаются, переворачиваются. Гром, шум ужасный стоит...»; «ишо не успел уснуть, слышу (а темно, свету-то нету), слышу, говорит, музыка заиграла, пляска поднялась!» [Зиновьев 1987, с. 86, 87]. Происхождение подобных звуков связывалось, по народным поверьям, с порчей, наведенной на дом строителями в наказание хозяевам за недостаточную оплату. Считалось, что в «испорченной» избе изначально поселялась нечистая сила, от которой трудно было избавиться. Наиболее типичными акустическими знаками ее присутствия в доме были: громкий шум, гул, стук, звон, цокот копыт по полу, хлюпанье воды, завывание, свист, музыка, топот пляшущих и т. п. Запугивающая функция этих интенсивных шумовых эффектов была очевидна для ночлежников, — ни прорицательной, ни контактоустанавливающей семантики эти звуки не содержали.

Некоторым персонажам приписывалось воспроизведение звуков выполняемой работы: домовые, черти, умершие, хлевники, овинники якобы молотят по ночам в сарае, шуршат метущим веником, пересыпают зерно, бьют молотом по наковальне, толкут зерно в ступе. Преимущественно женские мифические существа (кикимора, домовиха, мара, русалка) производят звуки прядения и тканья. В Вологодской губ. верили, что перед бедой кикимора отзывалась по ночам стуком коклюшек из-под пола, будто плела кружева [Власова 1995, с. 171].

Если в пространстве жилья духи обычно дают о себе знать звуками, основанными на разных шумовых сигналах, то находясь за пределами дома, они часто отзываются, подавая голос: кричат, воют, стонут, плачут, окликают, зовут, охают. В Полесье мотив окликания человека по ночам связан преимущественно с образами «хо-

дячего» покойника, черта, домовика (последний осмысляется в этой зоне как приходящий извне вредоносный дух). Вот одно из наиболее характерных свидетельств этого типа: «Среди ночи окликаеть дамавик, вроде, есть такий. <Рассказчица слышала голос под окнами:> „Наташо! Во-о-о, Наташо!“ — то начный дух. Яго нихто не видить. Мне сказывали, никогда не отзывайся, бо то чалавек плахой — тьфу, тьфу, с хаты ветром здувае, дымом нясе...» [ПА, Жаховичи Гомельской обл.]. В другом рассказе, чтобы избавиться от ночных «окликаний», мать и дочь достают у знахарки мак-«ведун» и посыпают им вокруг хаты. «Дождали ночы, дак уже гукну́ло, а я не пойму, — мне здалося, шо оно каже: „Мамо! — гукае — Мамо!“ Мне придае́цца, шо дочка́ гука́е, ее голос <...>. Встали ў ранци, дак дочка каже: „Мамо, гука́ло ци не?“ Я ка: „Гука́ло, донько, да так дале́ко. Десь не пуд окном, а мабуть, де я посеяла (маком), дак туды дойшло, а до хаты уже не посмело прийти“» [ПА, Копачи Киевской обл.].

Голоса умерших неестественной смертью могли слышаться на месте их гибели или погребения. Во многих местах верили, что голос покойника слышится ровно в полдень или полночь: «На том мисти, дэ умре людына, убили, то прэчува́еца голос. То ў дванадцать часоў дня чы ночы. Оно йойкат, — то нэчысто!» [КА, Новоселица Закарпатской обл.]. По полесским верованиям, душа погибшего человека стонет, плачет, подает голос на могиле или вблизи от креста, поставленного на месте гибели: «Што утопицца — поставлять крыжа, да душа плаче, на тый крыж вылазить. Одын утопиўса <и слышалось на его могиле:> оно там бродыть, брахосты́ть на тых кладбишчах. Вот это так на мо́глицах брахосте́ло, прамо як вода бро́хае, як вин сам брахосте́л в етым озере. Прамо: брах-брах-брах!» [ПА, Нобель Ровенской обл.].

Интересен сам набор глаголов, характеризующих неясные ночные звуки, производимые умершими или домовыми духами; по полесским данным: кто-то «лопоты́ть по хати», «бу́хае в сенях», «гу́пкае ў сти́ну», «ля́пае по полу», «бря́кае или гря́кае ложкой», «гука́е», «гало́сить», «голёкае», «харчи́т», «бро́хае» и др.

У южных славян сохранилось интересное поверье, что голос убитого или случайно погибшего человека будет слышен на месте его гибели до тех пор, пока не «выветрится кровь» с места трагедии [Пирин., с. 470].

II

Рассмотренные выше стереотипы звукового поведения домашних духов и персонажей, проникающих в человеческое жилье, имеют ряд отличий от акустической характеристики нечистой силы, средой обитания которой считаются природные локусы. Это уже не приглушенные шорохи, шаги, стук, треск, скрип, различимые в ночной тишине в пространстве дома, а все многообразие звуков природы. Например, леший, по народным представлениям, способен отзываться зычным криком в виде эха, подражать голосам животных и птиц, производить звуки лесного шума, гула, треска ломающихся в бурю деревьев, завывания ветра и т. п. В целом в русских поверьях лешему приписывается манера весьма шумного поведения: он оглушает человека диким ревом, его свист и уханье слышны на многие версты, он гонит зверей громогласными окриками «го-го-го!», хохочет на весь лес, хлопает в ладоши [Власова 1995, с. 204–206].

Самым типичным акустическим знаком лесного духа восточнославянских поверий считается громкий хохот, который слышится из лесных зарослей или которым он пугает при встрече с человеком. Звуковые сигналы, отличающие лешего от домового, не только более интенсивны по силе звука, но и гораздо более многообразны по форме. Леший якобы мог подражать голосам любых животных: от медвежьего рева до комариного писка. Белорусы рассказывали, что он ржет, как конь, когда весел; воет волком, когда ему грустно; рычит, как медведь, когда зол [Богданович 1895, с. 79]. На Русском Севере полагали, что леший может лаять собакой, мяукать, стрекотать, как сорока [Криничная 1993, с. 11].

Приписываемые ему звуки направлены не только на человека, оказавшегося в лесу, но и на зверье, которое он «пасет», охраняет, предостерегает от опасности. Функции акустических знаков лешего — это и напоминание человеку, кто является «хозяином» местности, и выражение недовольства его поведением в лесу, и стремление испугать, подшутить, согнать со своего пути. Заманивая путников на бездорожье, коварный леший меняет свое звуковое поведение: он отзывается мычанием коровы, которую

человек разыскивает; перекликается голосами знакомых для заблудившихся людей; подражает гудкам машины, детскому плачу, женским вздохам и т. п. Стремление оглушить находящегося в лесу человека громким криком, ввести его в заблуждение, сбить с толку, испугать зычным голосом, одурачить, расхохотаться — характеризует лешего в большей степени как проказника и весельчака, чем грозного вредоносного духа (ср. одно из северно-русских названий лешего — «гаркун»).

В демонологических поверьях Русского Севера звуковое поведение этого персонажа подтверждает одну из его основных функций — поддразнить вступившего в его владения человека, посмеяться над его бессилием перед «хозяином» леса. В одной из быличек жена охотника на медведя отговаривает его идти в лес: «„Не ходи на охоту, не время!“ Ну, раньше были поверья — в такой день нельзя ходить и в такое время...». Однако дед все же пошел. Сидит он в засаде, слышит какой-то хруст в зарослях, пытается в ту сторону выстрелить: «Хотел стрелить — руки не поднимаются, отнялись и все. Ни крикнуть, ни двинуться — ничего не могу. Слышу <...> в кустах затрещало, захохотал тут (леший) таким голосом громким: „Что, — говорит, — не можешь стрелить? Не сможешь и не убьешь!“ Ишо раз захохотал, затрещали кусты. Он ушел» [Зиновьев 1987, с. 46–47].

Любимым занятием лешего было безобидное передразнивание человеческой речи. Например, встретив лесного «хозяина», человек, не узнавший его, спрашивает: «Что, дяденька, ищешь коней?» А он во весь-то лес: «Ха-ха-ха! Что, дяденька, ищешь коней?» [Криничная 1993, с. 11]. В другом рассказе леший морочит головы бабам, собиравшим в лесу ягоды. Те увидели на лесной тропе группу мужиков с косами, идущих как бы на сенокос: «„Ой, да и косыньки-то как хороши!“ — похвалили бабы. В ответ косцы хохочут: „Хо-хо-хо! Ой, да косыньки... Ой да косыньки...“ И так в лес пошли и все кричали и кричали. А это лесовики, наверно, были. А показались они народом» [там же, с. 14].

Подобно лешему, громкие звуки (крик, рев, свист, плач) способны издавать и многие другие мифологические персонажи: боровик, полевик, черт, «заложные» покойники. По рассказам полесских пастухов, в ночном можно было услышать голос *боровика*: «Таким голосом рэвэ вин — страхы́й голос <...> Цэ уже ед-

на нич така бувае ў году, шчо лякáе. Говóрять, шчо цэ хозяин лиса, *лисовик*, або *боровик*» [ПА, Вышевичи Житомирской обл.]. Польские крестьяне узнавали незримого лесного духа, называемого *borowiec*, по лихому свисту и зычному крику, однако при рубке хвои люди слышали его скорбный плач и жалобные стоны [Baranowski 1981, s. 160; Sychta, I, s. 57–58]. Резкие птичьи крики, стрекотанье, всплески воды белорусы приписывали *болотнику*, который якобы «реве як корова», «кракае по-качынаму», «булькае нібы цецярук», «выбухае рогатам чалавечага голаса» [МБ, с. 8]. Мифический *горный старец* русских уральских поверий, почитавшийся хозяином гор, тоже пугает людей гулким эхом, ревом, свистом [Власова 1995, с. 119].

Сходные звуковые характеристики отличают и поведение водяного. Согласно общеславянским представлениям, его можно узнать в ночной тиши по шумному поведению у воды: громкому крику, хохоту, уханью, визгу, вою, стону, свисту, ржанью, кряканью, хлопанью в ладоши, шлепанью по воде [СД, с. 397]. Типичными акустическими признаками водяного духа считается также то, что он окликает, призывает, заманивает в воду свою очередную жертву. В соответствии с полесскими свидетельствами, «тóплэнык гукае на озере, пока вóзьме, хто ему нужны. Буде крычати вечером цы ў ночы: „Ого-го-о! Иван!“ — гукало у нас на озере» [ПА, Нобель Ровенской обл.]. Один из самых популярных сюжетов севернорусских быличек о водяном повествует о том, что водяной показывается из воды на месте, где должен утонуть человек, и тоскливым голосом извещает: «Судьба есть, а головы нет!» или «Есь рок, да человека нет!», — после чего на этом месте непременно кто-нибудь тонет [Власова 1995, с. 103]. Идентичные формулы-призывы, адресованные жертве водяного, известны в поверьях западнославянской традиции.

Неясные пугающие звуки могли принадлежать и неким безымянным духам. О таких наводящих ужас отзвуках говорили: «шчось гукáе», «пужáе»: «На Петра нельзя ходить в лес, там пужае. Хто на Петра ходиў в лес, дак гукаé и гукаé: „О-гой! О-гой! Да хадзи дамой! Хадзи дамой!“ А хто его знае, хто крычыць... Може, етый Петро, яго голас. А некатóрые гавóрацъ, ето зямля абзываецца» [ПА, Комаровичи Гомельской обл.]; «В лесу што-то пужае. Господь Бог знае, хто пужае. Стукае, а бачыць не ба-

чыш, гукае! Ты идеш, а воно ґукае: „Во-во-о!“ Крычыць моцно, голёкае... Кажуць, ў году дванаццать раз так пужае» [ПА, Замошье Гомельской обл.].

Вполне определенный звуковой портрет характеризует образ восточнославянской р у с а л к и. Хотя временем ее встречи с людьми не обязательно признавалась ночь, однако и в дневное время в ржаном поле, в лесу, у воды незримое присутствие русалок часто определялось по их звуковому поведению. В Полесье оно описывалось следующими глаголами и выражениями: «русалки гудят», «пищат», «кричат», «хохочут», «у далони ляскают», «ги́кают», «и́хкают», «рого́чут», свистят, как иволга. Подобно тому, как менялось поведение русалок, имеющих вид привлекательных девушек или старых уродливых баб, так же могло различаться и их акустическое поведение. Запугивая человека, они ревели коровьим голосом, ржали по-лошадиному, кричали по-птичьи, «гикали», качаясь на березах, а заманивая прохожего в лес или в воду, способны были призывно смеяться, красиво петь, манить чарующим голосом.

В Полесье, где русалки последовательно осмыслялись как души умерших детей или девушек, звуковые особенности поведения выдавали их иномирную природу как «нежити»: «Они тольки так гули́: „Гм-гм-гм!“, — приглашали с собой на той свет»; «Яны тольки гудуть, не можна разобрать (слов), цэ ж мэ́рлые» [ПА, Копачи Киевской обл.]; «Из жыта русалка вылазить и так: „Гу-гу-гу!“ — гуде... крыкнула таким голосом поганым» [ПА, Злеев Черниговской обл.]. Признак немоты отразился в одном из локальных названий русалки: *нимка* [ПА, Олтуш Брестской обл.]. Соответственно ее звуковое поведение описывается в этой местности как угрожающее бормотание: «Ним-ним-ним, заберу с собой!» [там же].

Одним из наиболее традиционных акустических знаков, характеризующих поведение русалки, выступает пение: «идут через поле и поют», «русалкы спивають, як никого нема, а як побачат кого — смеюцца» [ПА]. В восточном Полесье фиксировались поверья о том, что русалки «пеють вельми красиво», что они «сильно голосисты були» и даже что «яни песни слагали, те што мы поём» [ПА]. Сходным образом ведут себя русалки русских поверий: «русалки на реке поют песню, а то вдруг как засмеют-

ся!»; рыбаки ночью слышали: «девка поет и поет, потом всплеск слышим... бульк в воду! И ушла» [Зиновьев 1987, с. 51–52].

В украинско-белорусской традиции известны даже особые «русалочьи» песни, которые она якобы любит распевать. Имеются в виду припевки, содержащие формулы ритуальных запретов, соблюдаемых людьми на Русальной неделе: «Не сей муки над дежою, не пей воды над водою!», «Не трый нужка об нужку и не сий муки на дижку, и не держы лопаты ў хаты, бо буде важко конаты!», «Не сей муки над дежэю, не кладися над межэю, не печи хлеба на листу, бо будеш бачити беду!» [ПА].

Хотелось бы обратить внимание на такой любопытный факт, что пение и музыка в народных поверьях осмысляется как один из устойчивых акустических стереотипов, характеризующих поведение нечистой силы. Это значит, что к набору неординарных — странных, таинственных, тревожных, пугающих — звуков (резкие крики, зычный голос, оглушительный свист, хохот, вой, шум, визг и т. п.) носители традиционной культуры причисляют и завораживающие музыкальные звуки.

Страстная любовь к музыке и пению приписывается многим мифологическим персонажам. Согласно польским верованиям, «подменыш» выдает свою иномирную природу тем, что «все время поет»; чарующим голосом якобы обладают «лесные панны», «морские девы», «мелюзина», «богинка» [Moszyński 1967, s. 599, 638]. Поющей в восточнославянской демонологии представляется кикимора, полудница, св. Пятница. Дух-обогатитель болгарских поверий *мамниче*, выведенный хозяевами из особого яйца, во время полета невидим, но издает чудесные звуки, услышав которые, люди спешно затыкали уши, боясь потерять сознание или умереть от этих звуков [Георгиева 1993, с. 226].

Показательны в этой связи широко известные у всех славян запреты петь, свистеть, кричать, аукаться, а также отвечать на чужой голос, так как подобными действиями человек якобы привлекает к себе духов и отдает себя в их власть (ср. полесскую мотивировку соответствующего запрета: «Нельзя петь в лесу — песнями прикликаешь черта» [ПА, Ветлы Волынской обл.]). Считается, что на звуки музыки и пения приходят черти, лешие, вампиры, гномы, самодивы, вилы и др. персонажи. О гудении мошкары, слышимом в вечернем воздухе, в Закарпатье говори-

ли, что это «поют душечки»: «Брыня́т красно, що ни одну нэ выдко. То мы говорым: „Слухайтэмэ, як душэчки спивают!“» [КА, Грушево Тячевского р-на].

Способность петь чарующим голосом приписывается в хорватских поверьях мифической домовой змее, которая глубокой ночью якобы выползает из своего укрытия и начинает красиво петь. Отголоски игры на музыкальных инструментах и пения, слышимые в троицкий период, по представлениям болгар, были свидетельством пребывания на земле самодив. Заночевавшие под открытым небом косцы утверждали, что всю ночь слышали музыку и звуки свирели: «Цела нощ — каа — чувам музики, свират, това са самодиви» [Мицева 1994, с. 43]. Точно таким же акустическим знаком характеризуется незримое присутствие среди людей караконджулов, которые в святочный период по ночам бродят по улицам, «идат, свирят, свирят, свирят, пеят, играят...» [там же, с. 75].

Музыкальными звуками выдавали себя персонажи нечистой силы как в пространстве дома, так и за пределами жилья. В русских быличках очень популярен мотив о ночующих в пустой избе путниках, которым не дают спать необъяснимые звуки музыки и пляски: «Не успел уснуть <...>, слышу — музыка заиграла, пляска поднялась! Прямо, говорит, чечетку выбивают, пляшут <...>. Чиркнул спичку — нету никого» [Зиновьев 1987, с.87]. Любительницей песен и плясок выступает в восточносибирских мифологических рассказах кикимора, которая пугает ночующих в избе чужаков тем, что всю ночь поет «Располным полна коробочка» да стучит ногами по половицам. Сходным манером леший пытается согнать со своего пути заночевавших в лесу охотников: «Вот только легли — кто поет! Поет „малинушка-калинушка“, песню...» [там же, с. 27]. Во всех этих случаях музыка осмысляется как знак угрозы и недовольства со стороны мифологических персонажей.

К музыкальному коду звуковых стереотипов примыкает еще один — универсальный для славянских демонологических поверий — звуковой комплекс, который символизирует движение шумного свадебного поезда. Согласно русским быличкам, оставшийся на ночь в лесу человек, нарушивший правила взаимоотношений с «хозяином» леса, непременно услышит среди ночи зву-

ки едущих повозок: «свистит, гремит, колокольцы брякают, и даже, говорит, слышно, что кони — бух-бух — вроде свадьба, — песни распевают, гармошки играют. О-е-ей!» [там же, с. 48–49]. Подобными звуками выдают свое присутствие черти, болотник, полудник, вампир и другие духи.

По многочисленным полесским свидетельствам, черти слывут «большими музыкантами»: «В лесу буде ехать, шчо свадьба такая. Музыка играе, песни поют, повозки скрипят, — а люди не бачат ничого! Даже <слышалось>: по деревне проезжали повозки з музыкою. А хто проезжае — не бачым. Доедет до кладбишча и исчезнет... Это до двенадцати ночи» [ПА, Дяковичи Гомельской обл.]. Человек, желающий увидеть черта, — как рассказывали полешуки, — должен был пойти ночью в лес и громко свистнуть или запеть, — тут же в ответ заиграет музыка, засвищет и явится черт. Звуки, символизирующие шумный свадебный поезд, в Полесье тоже воспринимались как предостережение неправильно себя ведущим людям: «Раз я пошла по ягоды ў неделю, — а это грех! Пошли ў болото, бером клюкву, чуем: „Го-го-го!“ — и як музыка грае, визжат, крычат разными голосами. Мы думаем — свадьба еде» [ПА, Тонеж Гомельской обл.].

Неожиданные звуки музыки в лесу или поле могли толковаться как появление на земле душ умерших: во время жатвы женщина услышала, как «музыка десь грае, да так, бы ветер котицца. Да, каже, бегуть тые мэртвые. Дак баба стала молицца Богу, каже, што ето уже мэртвых вяселле, то мэртвые женяцца» [ПА, Стодоличи Гомельской обл.].

По болгарским верованиям, невидимые существа *инджерлии*, появляющиеся в святочный период, по ночам выдают себя звуками музыки и движущегося свадебного поезда. Таковы же акустические признаки появления женских мифологических персонажей, называемых *злины* или *юды*, которых нельзя увидеть, но слышны их голоса, звуки музыки, как на свадьбе [Пирин., с. 471].

Материал представленных выше поверий может быть дополнен наблюдениями этнографов над поведением участников ряженья, изображавших персонажей нечистой силы. Именно танец оказывается наиболее предпочтительным «языком» ролевого перевоплощения ряженых, демонстрирующих ритмические

движения как одно из коренных свойств поведения демонических существ [Ивлева 1994, с. 145]. Можно вспомнить в этой связи известные в западноевропейских мифологических рассказах сюжеты с описанием «пляски смерти».

III

Еще более выразительным средством акустической характеристики нечистой силы, кроме отмеченных выше звуковых стереотипов, служит речевое поведение. Особенностям речи демонических существ посвящен специальный раздел в работе О. В. Санниковой, касающейся польской демонологии, в котором проанализированы ее основные приметы и свойства: необычность, непонятность, загадочность, искажение привычных форм, удвоение реплик, подражание эху, другие отклонения от нормы — косноязычие, заумная речь, невнятное бормотанье или, наоборот, быстрая складная речь, говорение в рифму и т. п. [Санникова 1994, с. 72–81]. Эти наблюдения, сделанные преимущественно на польском материале, находят многообразные подтверждения в других славянских традициях.

Необычность речевого и звукового поведения мифологических персонажей проявляется прежде всего в разного рода криках, зовах, окликаниях, междометных возгласах, протяжных звуковых сигналах, нечленораздельном бормотании. Согласно полесским данным, русалки, появляясь на Троицу, издают либо звучные однотипно повторяющиеся возгласы («Огэ-огэ-огэ!» «Гу-та-та!», «Шу-ги, шу-ги!»), либо приглушенное невнятное бурчание («Гм-гм-гм», «Ним-ним-ним»). Аналогичные крики приписываются лесным, полевым, водяным духам, неприкаянным блуждающим душам умерших, безымянным мифическим существам: «Гука́ло страшно на озере — „ого-го, ого-го!“»; «крычыть <некто> в лесу, моцно голёкае — „Во-во-о!“» [ПА].

Пронзительные резкие выкрики и возгласы — традиционные знаки поведения болгарских персонажей (самодив, навяков, вампиров, караконджулов): «А-ха-ха, а-ха-ха!», «Хи-и-и, хи-и-и!», «Оу-ау, оу-ау!», «Блу-блу-блу!», «Дум-дум-дум!» [Мицева 1994, с. 83, 90, 139, 158].

Принцип повторения однотипных звуков часто сочетался с приемами зарифмованности акустической формулы. По болгарским поверьям, *навяк* выдает себя криками: «мяу-вяу, мяу-вяу!», вампир любит приговаривать: «трънга-мънга, трънга-мънга!», караконджул издает непонятные возгласы: «стрико-лико, стрико-лико!» или «там-па-ра, тум-па-ра!» [там же, с. 88, 102, 136; Георгиева 1993, с. 192]. С помощью подобных приговоров-бессмыслиц демонические существа пытаются запугать человека или сбить его с толку. Например, в полесской быличке рассказывается, как черт старается сбить человека, произносящего молитву: «То не так! То не так! Лу́ки-перелу́ки, лу́ки-перелу́ки!» [ПА, Возничи Житомирской обл.].

Повтор как наиболее универсальный прием, характеризующий речевое и звуковое поведение «чужого», проявляется в самых разных речевых ситуациях. Выше уже отмечалась манера лешего повторять слова собеседника, уподобляясь эху: он любит морочить встречного, показываясь в облике его знакомого; на вопрос путника: «Куда пошел, Демид Алексеевич?», леший подсмеивается: «Куда Демид пошел? Куда Алексеевич пошел?» [Криничная 1993, с. 9]. Большую популярность имеет восточнославянский мотив о черте, который встречается путнику в виде овцы, барана, свиньи, гуся и на призывный клич человека: «Бяша, бяша!», «Баруська, баруська!», «Гусочка, гусочка!» — отзывается жутковатым эхом, в точности копирующим призыв человека, обращенный к животному. Подобным же образом ведет себя банник, который показывается хозяйке в виде черного кота: «Я говорю: „Кыс-кыс-кыс-кыс!“, а он тожо́ на меня глядит да: „Кыс-кыс-кыс-кыс!“» [Жив. Ст. 1995, № 2, с. 39 — вологодское свидетельство].

С помощью повтора легко моделируются ритмически организованные формулы, включенные в приговоры или припевки, которые приписываются персонажам нечистой силы. О чертях, подталкивающих людей к самоубийству, в Полесье рассказывали, что если человек кончает с собой ночью, то они якобы радуются и, танцуя, припевают: «Наш ношник, наш ношник!»; если же кто-то «удавится» днем, то черти поют: «Наш деншчык, наш деншчык!» [ПА, Картушино Брянской обл.].

Согласно болгарским быличкам, припозднившийся путник, едущий на коне, мог защититься от глуповатого караконджула

тем, что весь с головой закрывался рогожей и замирал в неподвижности. Встретившийся ему злой дух ощупывал в темноте коня и недоуменно бормотал: «Я и коня, я и панагоня — човека нема! И коня, я и панагоня — човека нема!» (т.е. «Есть и конь, есть и на коне, а человека нету!») [Мицева 1994, с. 87]. Подражая действиям овчара, который печет на костре мясо и поливает его жиром, караконджул беспрестанно повторяет: «Чико пече пеце — меце и я пека пеце — меце» (искаженная фраза, обозначающая: «Дядя печет мясо, смазывая, и я пеку мясо, смазывая» [там же, с. 97]).

Персонажам нечистой силы в народных верованиях приписывается искусство говорить зарифмованной речью, что тоже является свидетельством сверхъестественных способностей духов. Например, в украинско-белорусских быличках русалка любит напевать или произносить загадочные реплики и куплеты. Качаясь на березе, она поет: «Ута-та-та, на Петра матка сыру испекла» [ПА, Верх. Жары Гомельской обл.] или: «Мене мати уродила, нехрещене положила» [Українці, с. 396]. При встрече с людьми в поле русалка пугает их непонятными возгласами: «Ух, ух! Соломьяный дух, дух!» или «Хрен да полынь, плюнь да покинь!» [ПА, Вышевичи Житомирской обл.].

В одном из сюжетов популярных полесских быличек о русалках описывается, как человек в Троицын день полез на дерево (нарушив соответствующий запрет), чтобы осмотреть пчелиные борти; среди пробегавших в эту пору мимо дерева русалок была умершая родственница пчеловода; увидев, что с дерева спускается до земли веревка, фиксирующая положение человека, и желая спасти его от гнева своих подруг, эта русалка крикнула ему спасительную фразу: «Род, род, пудыми́ пово́д!» [ПА, Симоничи Гомельской обл.].

Показательно, что именно нарушение ритуальных запретов чаще всего является причиной, провоцирующей появление и речевое поведение мифологических персонажей. По украинским поверьям, если хозяйка растворит закваску во внеурочное время (накануне пятницы), то кто-то незримый якобы появляется ночью и недовольно ворчит: «Гоп, чук — наши! Брыль у кваши!» или приговаривает: «Йила б я квагу, так логы нема, лыне по хати и стины повлёпуе» (искаженная фраза, означающая: «Поела

бы я закваски, да ложки нет, разолью по хате и стены заляпаю» [Українці, с. 376; в серии рассказов о св. Пятнице]).

При контактах с человеком персонажи нечистой силы проявляют либо необычное красноречие, способность говорить рифмами, либо крайнее косноязычие, лаконичность, принцип же повтора при этом, как правило, сохраняется. Например, в севернорусских суеверных рассказах повествуется о том, как рыбаки случайно вытащили неводом водяного; поняв, с кем имеют дело, они спрашивают водяного духа: «Наложить на тебя крест?», — тот отвечает: «Не, не, не!» — «Спустить в воду?» — «Да, да, да!» — «А дашь ли нам рыбы?» — «Ну, ну, ну!» [Криничная 1994, с. 26].

Об особенностях речевого поведения духов можно судить и на основании поверий о бесноватых, одержимых, икотницах, юродивых, в которых якобы вселяется нечистая сила. Одной из разновидностей кликушества в севернорусских областях считали так называемую *икоту*. Эта болезнь проявлялась в том, что заболевший якобы лишался дара речи, начинал «ухать», «аукать», кричать по-звериному, в нем — против его воли — вещал «не свой дух»: человек выкрикивал непонятные реплики, бранные выражения, неразборчивые слова и возгласы. Страдающая икотой женщина при попытке заговорить начинала выть по-волчьи, ковать, петь петухом, лаять. По наблюдению специалистов, изучавших эти поверья, дух икоты говорит голосом более высокого регистра, чем человек, в которого он вселился, и употребляет в разговоре по отношению к себе только местоимение 3-го лица. Отличительной чертой речи этого незримого духа, сидящего в человеке, является также загадочная, иносказательная форма высказываний, которая воспринимается окружающими как прорицательный знак: «Прокатят тебя, Аннушка, прокатят. Нехорóшо дело будет», «Всё одно: помирать — один день терять», «Хозяйка замужом будет, а икоточка будет ходить в лапоточках» [Никитина 1993, с. 17].

Не вполне традиционным, но весьма содержательным источником для изучения акустической характеристики мифологических персонажей следует признать комплекс данных, касающихся речевого поведения ряженых, изображавших нечистую силу. Показательна в этом смысле речь святочных ряженых русской (уральской) традиции, которая характеризовалась не только за-

гадочным смыслом, но и необычной формой: «Приходил к шит-пит гвоздь, приносил шиту-питу узду и повесил на шит-пит гвоздь. Ты виси, моя шита-пита узда, на шитым-питым на гвозде!» [Ивлева 1994, с. 96]. Полное безмолвие ряженого или его своеобразная «голосовая маска» (т. е. искажение нормального тембра от визгливых интонаций до нарочито низкого грубого голоса) осмыслялись как акустическое поведение, типичное для персонажей потустороннего мира. Преимущественно молчаливыми фигурами в псковских обычаях ряженья выступали *покойник, смерть, немой, посланéц — с того света гонец* и, наоборот, шумно вели себя такие маски, как *черт, шут, гоготун*, пугавшие зрителей громким криком и хохотом [Жив. Ст. 1995, № 2, с. 37]. Требование говорить «по-кудéсьему» (т. е. необычным образом — скороговоркой или повторами) предъявлялось святочным ряженым, называемым в Вологодской губ. *кудесами*: «И говорят-то <они> не по-нашему: „О-о-о-о! Кудясá, кудясá, кудясá! Идём, идём, идём, кудясá! Как живетé, как живетé?“» [там же, с. 40].

* * *

В заключение отметим, что звуковые формы поведения нечистой силы создают условия для идентификации мифических существ, внешний облик которых принципиально невидим или плохо различим в темноте. А — как известно — необходимость разгадать имя и сущность конкретного персонажа связана не только с потребностью корректировки поведения человека при встрече с духами (прежде всего в интересах его самозащиты), но и со стремлением разгадать загадочное явление, пугающее именно своей непонятностью, ибо по-настоящему страшно прежде всего то, чему нет названия. Идентификация демона была одним из способов конкретизировать причину страха и тем самым как бы освоить неведомое и осмыслить его.

В ряду других признаков (внешних данных, традиционных действий, пространственно-временны́х характеристик и т. п.) акустический код является не только весьма выразительным в условиях ночных встреч с персонажами нечистой силы, но нередко служит единственным источником информации о появлении

среди людей незримых мифических существ, звуковое поведение которых рождает у человека чувство страха и потребность защититься от вредоносной силы.

К сожалению, формы звукового поведения демонов весьма слабо учитываются в их персонажных характеристиках и в указателях мотивов славянских быличек. Пожалуй, более благополучно в этом смысле обстоит дело с данными, включенными в указатель мотивов финских мифологических рассказов: список акустических знаков, характеризующих эту демонологическую систему, дает большое число схождений со славянским материалом. Согласно финским свидетельствам, привидения, призраки, покойники, безымянные духи обнаруживают себя звуками неясного говора, пения, храпа, стона, плача, необъяснимой музыки, звуками скрипок, игры на органе, звоном церковных колоколов, бубенцов; отголосками движущихся повозок, шагов, топота, скрипа; звуками незримо совершаемой хозяйственной работы (звон пилы, удары досок, рубка дров, шум, гул, звуки молотьбы, прядения, тканья, удары молота, скрип вращаемого мельничного колеса и т. п.) [Симонсуури 1991, с. 50–59]. Полезно бы было учитывать особенности звукового поведения нечистой силы и в указателях славянских быличек.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Глава пятая

РУСАЛКИ

1. Русалка в полесских верованиях и обрядах

> Происхождение образа русалки составляет трудную, до сих пор нерешенную проблему.
>
> *С. А. Токарев* [1957, с. 87]

Из всех персонажей восточнославянской демонологии именно русалки всегда привлекали особенно пристальное внимание как ученых (фольклористов и этнографов), так и творцов профессионального искусства. К настоящему времени накоплена уже весьма значительная исследовательская литература, содержащая анализ этого сложного и во многом противоречивого образа[1]. Его разноплановость и неясность основывалась, по мнению специалистов, на большом разнобое сведений народных поверий о русалках, которые касались вопросов: а) их происхождения (дети, умершие до крещения;

---

1 Из основных работ назовем: *А. Н. Веселовский.* Разыскания в области духовного стиха: XI–XVII — Генварские русалии и готские игры в Византии. СПб., 1889, с. 261–287; *Д. К. Зеленин.* Очерки русской мифологии. Т. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916; *Д. К. Зеленин.* К вопросу о русалках // Живая старина, 1912, вып. 3–4, с. 357–406; *Н. Ф. Сумцов.* Русалки // Энциклопедический словарь. Ф. Ф. Брокгауз и И. А. Эфрон. СПб., 1899, т. 27, с. 295; *Н. П. Гринкова.* Обряд «вождения русалки» в с. Верейка Воронежской обл. // Сов. этнограф., 1947, № 1, с. 178–184; *С. А. Токарев.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — нач. XX в. М., 1957, с. 89–90; *Б. А. Рыбаков.* Русалии и бог Симаргл-Переплут // Советская археология, 1967, № 2; *Э. В. Померанцева.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М, 1975, с. 68–91; *Т. Д. Златковская.* Rosalia — русалии? О происхождении восточнославянских русалий // VIII Международный съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1978, с. 210–226; *В. К. Соколова.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — нач. XX в.). М., 1979, с. 213–223; *Вяч. Вс. Иванов.* Русалки // Мифы народов мира. М., т. 2, с. 390; *Ф. Т. Евсеев.* Русальные обряды и песни российско-украинско-белорусского пограничья // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983, с. 127–129.

девушки, умершие до свадьбы; утонувшие женщины и девушки; родившиеся или умершие на Русальной неделе); б) внешности (полуженщины-полурыбы, молодые красивые девушки, старые уродливые бабы); в) мест их обитания и появления на земле в весенне-летний период (вода, места у колодцев, прибрежные деревья, лес, ветви берез, ржаное поле, межа, перекрестки, кладбища); г) вредоносных или полезных функций (русалки пугают, заманивают в воду, топят, могут защекотать до смерти, наслать бури и град, вредят посевам, портят мычки, крадут нитки и пряжу; в то же время способствуют цветению ржи, берегут поля от беды, помогают вернуть пропавшую скотину, забавляют ребенка, оставленного жницей в поле, способствуют успешному прядению).

Не вполне ясным оставался и вопрос о соотношении поверий о русалках и данных обряда «проводов русалки»: по материалам поверий, этот персонаж представлялся в большей степени связанным с «нечистью», опасной и вредоносной силой, по данным русальной обрядности — более заметной становилась связь русалок с вегетативным культом, с растительностью, рожью, березой, с идеей плодородия и урожайности.

Главным аспектом многолетних научных дискуссий оставалась попытка выяснения генезиса этого образа. Так, по мнению А. Н. Веселовского, Е. В. Аничкова, А. Н. Афанасьева, Н. Ф. Сумцова, русалки представляют собой души умерших предков, т. е. «навьи» (отсюда и варианты названий: «навки», «нявки», «мавки»). Д. К. Зеленин внес существенное уточнение, настаивая на принципиальном разграничении душ умерших родственников и «заложных» покойников, т. е. умерших противоестественной смертью, а значит, наиболее опасных для живущих. По его мнению, именно поэтому в образе русалки так много черт, объединяющих ее с вредоносной нечистой силой и именно поэтому ее так решительно изгоняют в обряде «проводов». Э. В. Померанцева, признавая бесспорным утверждение Д. К. Зеленина об отражении в образе русалки представлений о «заложных» покойниках, считала, что «этим не исчерпывается характер этого сложного образа, в котором очень явно наличествует и его связь с природой, с лесом и водой, с весенне-летними обрядами, с культом плодородия» [Померанцева 1975, с. 76]. Очевидной представлялась связь русалок со стихиями природы (во-

дой, растительностью), а также урожайностью полей и С. А. Токареву [Токарев 1957, с. 94].

Как показала вся история изучения этого персонажа, наиболее сложным и трудно объяснимым был факт сочетания двух, казалось бы, разноплановых по своим генетическим истокам элементов: манистическая основа (т. е. души умерших) и связь с вегетативным культом (обитание русалок в жите, на ветвях деревьев, обряды с троицкой березкой и проч.). Наиболее наглядно эти противоречия сталкиваются на материале обряда «проводов русалки»: а) если это вегетативный дух, который специально отводят в рожь, то почему так сильны моменты опасения и страха перед ряженой «русалкой», насильного ее изгнания, варианты сожжения, растерзания в русальных обрядах и мотивы вредоносности в повериях о русалках?; б) если это выпроваживание опасных душ «заложных» покойников, то как объяснить настойчивые указания на охранительную роль русалок в период цветения хлеба, явственную связь ее с ржаным полем, растительностью, ветками деревьев, водой?

В некоторых исследованиях была предпринята попытка снять эти противоречия объяснением, что первоначальный образ русалок — духов природы, подательниц дождя и урожая — осложнился позднейшими наслоениями не без воздействия церковных проповедников, говоривших о древних божествах как о бесах: тогда русалки превратились в существа, вредящие человеку, которых надо остерегаться, как и всей нечистой силы. От русалок старались избавиться, их стали изгонять, но при этом «провожали» именно в рожь. Они стали представляться утопленницами, «заложными покойниками», вредоносной силой [Соколова 1979, с. 222]. Этот же подход к трактовке вредоносности русалок принят в «Мифах народов мира»: «Образ русалки связан одновременно с водой и растительностью, сочетает черты водных духов и карнавальных персонажей, воплощающих плодородие, типа Костромы, Ярилы и т. п., смерть которых гарантировала урожай. Отсюда вероятна и связь русалок с миром мертвых: по-видимому, под влиянием христианства русалки стали отождествляться лишь с вредоносными «заложными» покойниками, умершими неестественной смертью» [МНМ 2, с. 390].

Таков ход дискуссий о русалке в самом схематичном его изложении. С нашей точки зрения, недостаточно внимания уделялось до

сих пор одной из важнейших особенностей образа русалки — *сезонности* ее появления и исчезновения. Ни об одном из демонологических персонажей восточнославянской традиции не говорилось с такой определенностью, что время их пребывания на земле строго ограничено. Кстати сказать, это один из наиболее устойчивых признаков, характерный для разных локальных традиций: русалки появлялись на Троицу (или в Семик), а исчезали или ритуально «выпроваживались» в последний день Русальной недели или в первый понедельник Петрова поста (реже — накануне Ивана Купалы).

Основной целью настоящего раздела является выяснение связи образа русалки с календарем, с обрядностью «проводов»; попытка сопоставительного изучения материалов поверий с данными обрядовой «русальной» традиции; систематизация малоизученных сведений о связи русалок с растительностью; и наконец, введение в научный обиход новых полевых материалов из зоны Полесья, которые собирались по единой программе и с учетом достаточно густой сетки исследуемых пунктов. В нашем распоряжении имеются записи из более ста пунктов разных полесских районов, собранные в период 70-х — 80-х гг. силами участников регулярных полесских экспедиций. Пользуюсь случаем, чтобы поблагодарить коллег, предоставивших в мое распоряжение полевые материалы из личных собраний: Н. К. Гаврилюк, А. Б. Страхова, О. А. Пашину, Ф. Т. Евсеева, а также всех членов полесских экспедиций, которые помогли собрать ценные материалы по интересующей нас проблематике.

I. Поверья о русалках

Прежде чем мы перейдем к изложению конкретного материала, характеризующего полесскую «русальную» традицию, сделаем несколько замечаний общего характера.

Поверия о русалках распространены на территории Полесья таким образом, что в зоне бытования обряда «проводов русалки» (восточное Полесье) сильно ослаблен комплекс традиционных представлений о русалках. Наша экспедиционная практика показала, что в районах Гомельско-Брянско-Черниговско-Житомирского пограничья иногда довольно трудно получить ответы на вопросы о

самых популярных народных представлениях (каково происхождение русалок, как они выглядели, когда и где появлялись, куда исчезали, чем были опасны и пр.), так как все эти обычные для других зон характеристики замещались описанием ряженой «русалки» и подробностями, характерными для обряда «проводов». Это обстоятельство следует учитывать, пользуясь картами, демонстрирующими географию бытования отдельных поверий.

Полевые материалы не всегда представлены в диалектном звучании, нам приходилось сохранять ту форму записи (иногда, впрочем, орфографически более упрощенную), которую смогли осуществить наши помощники-собиратели (часто это делалось силами студентов начальных курсов). Там, где это отражено в материалах Полесского архива (ПА), сохранены ударения.

I.1. Кто становился русалкой?

Наиболее устойчивой формой ответа на этот вопрос было поверье, что ими становились души девушек, умерших или родившиеся на Русальной неделе (неделя, следующая за Троицей, реже — предшествующая ей):

«Чалавек памре́ на той неде́ле, шчо Руса́лна неде́ля, и ён скида́ецца е́таю руса́лкаю» [ПА, Комаровичи][2]; «Як умре хто на Трое́чном ты́жни, то уже перехо́дить ў руса́лки» [ПА, Тонеж]; «Як де́ўка на Руса́лны ты́ждень ро́дица, то по́йде ў русаўки, а то, кажуть, хто помре́» [там же]; «Хто ро́дитца на Руса́лны тыждень, дак после смерти будет руса́лкой — и де́вка, и па́рень» [ПА, Курчица]; «Хто ро́дитца ци помре́ на Руса́льном ты́жне, той руса́лкой буде, вро́ди, поко́йнык той» [ПА, Озерск].

Основная часть таких ответов (их большинство в наших материалах) локализуется в зоне Центрального Полесья. Нередко в одном пункте фиксировались сразу несколько типов ответов: «Русалки из уто́пленников получа́юцца» [ПА, Тонеж]; «Як умре́ або на Руса́лныци ро́дыца — русаўками становились — хай девушка, хай мужчына, хай старэ́, хай малэ́» [ПА, Чудель]; «Як уто́пыца на Руса́лныцу — то руса́ўка» [там же]; «Утопленницы

---

2 В ссылках на ПА приводится только название села. Общий список сел с указанием районов и областей см. в конце книги.

стають русалками», «Зарученая помре — русалка», «Проклятые родителями дети» [ПА, Нобель].

Свидетельств о том, что русалками становились утонувшие девушки, вдвое меньше, чем ответов первого типа.

Третий вариант ответа касается невест, умерших до своей свадьбы: «Як де́вка на шлю́бе умрёт, то были русалки» [ПА, Ковнятин]; «Як ди́вчына свадьбу не зро́била и помре... зару́ченая умре́, то руса́лка бу́де» [ПА, Лисятичи]; «Таких на тот свет ўбира́ють, як до винча́ння» [ПА, Сварицевичи].

Ответов этого типа довольно много (примерно четверть всех материалов). Бо́льшая их часть сосредоточена в зоне западного Полесья.

Наконец, популярным для полесской традиции является следующий вариант ответа: дети, умершие до крещения: «Дитя некрещёное як закопа́ють — русалкой становитца» [ПА, Оздамичи]; «Нехрыщо́ны де́вочки як помруть — русалки» [ПА, Боровое]; «На Руса́льной няде́ле нехрышчо́нае дитя́ умре́, ета уже шчыта́лося — руса́лка з яго буде» [ПА, Барбаров].

Среди прочих вариантов характерны единичные ответы типа: проклятые родителями дети, умершие без заклятия (т. е. без церковного отпевания), неправедные, которые не своей смертью умирают, «хто утопится, повесится — тоже русалки».

Таким образом, полевые материалы Полесья подтверждают практически все известные из литературы категории ответов о происхождении русалок, но процентное их соотношение позволяет выделить в качестве наиболее типичных варианты первого и третьего типов. Все свидетельства акцентируют внимание на факте, что русалками становились в основном девушки и дети, т. е. умершие преждевременно, «до срока», и гораздо реже — в результате насильственной смерти. Как известно, категория тех покойников, которые умерли в молодом возрасте, «не изжив свой век», считалась — по народным представлениям — особенно опасной, поскольку именно такие умершие становились «ходячими», т. е. посещали живых, тревожили их, пугали, могли навредить. Ср. характерное свидетельство: «То́льки моло́дые, неве́нчаные як умру́ть на Руса́льны ты́ждень, чи хло́пец, чи деўка, то ро́бяца руса́лками. Уже хоро́няць и уже не пла́чуць, што уме́рла, а пла́чуць, што бу́де ходи́ць ўсю жизнь русалкой. Уже душа́ ее бу-

де на е́том све́те ходи́ць. Выйдуць и будуць ходиць, як живы́е. И хло́пцы были руса́лки <...> кото́ры хло́пец неве́нчаны. Е́то у них то́льки ду́ши ходи́ли. Так и ко́лись каза́ли: душа́ их уже не бу́де ў земле́, а бу́де ходиць по свету» [ПА, Замошье].

Общим для всех свидетельств является представление о связи русалок с умершими. Характерно, что в полесских материалах эта связь часто формулировалась в ответах и отчетливо осознавалась носителями традиции: «Руса́лкы — це ме́ртви, которы нехрыстени умирають между Троицею и Вшестьем» [ПА, Червона Волока]; «На русалном тыждни русалкы огромными кучами ходы́лы. Ты́е, которые мэ́ртвии... С кладбишча вони прихо́дили. Могуть залоскота́ть, с собой забрать» [ПА, Перга]; «Русалка ето смерть така́, косы распу́стяны, у би́лом пла́тте. То дух выхо́дить челове́чый, потом ў землю идеть» [ПА, Лисятичи]; «Стары́е люди каза́ли: ме́ртвые то стаю́ть, те като́рые малады́е, ў возрасте — де́ўка али женшчына маладая — шчо на Русалной недзели ци ўме́рла, ци ради́ласа — ани сушчаствують ў русалках...» [ПМ-С, Дубровица]; «От, кажуть, ходить русалка по жыту, ляка́е... Это мерци́, души уме́ршые» [ПА, Нобель].

Большой интерес представляют свидетельства двойственного понимания природы русалок как «нечисти» и как «праведных, безгрешных душ»: «Руса́лок не называ́ють „нечэ́ста си́ла“, та людына щаслива, шо их поба́чить» [ПА, Поворск]; «З мертвецо́ў они, вро́де, — и дивча́тки, и хло́пчики е: всякие ж умирають. Не ко́жный миртвец мо́же буты руса́лкай — <только> як досто́ин того. Малы́е менш гриха ма́ють» [там же]; «Тильки пра́ведни люды ба́чили руса́лок...» [ПМ-Г, Свитязь]; «Русалки — то якись святы люди... Руса́лки пра́ведные, это девочки до семи лет, им бог гриха прощает» [ПА, Речица]; «В русалки идут до совершенности... Пока ребёнок мале́нький, ешчэ́ не грешыт» [ПМ-С, Заозерная]; «Руса́ўночки по во́здухи (идут), их только достойна душа бачить» [ПМ-С, Осовая].

В то же время много свидетельств иного типа: «Русалки пага́ны люди, як черти, нехрищоны» [ПА, Симоничи]; «От так, як че́рти, от так и руса́лки... Русалки з ме́ртвыми имеюць яку́ю-то связь» [ПА, Кочище]; «Русалка — это ве́дьма, может отобрать молоко у коров» [ПА, Комаровичи]; «От, русалка —плаха́я звер, пага́ная ета вабще. На зве́ра русалка пахо́жа» [там же];

«Русалка — женшчына, екáя умерла, да саракá дней каждый день хадзила; не любая — каторая за сабою што-то знала, плахóе дéла... Людей пóртют на Грянóй недéли» [ПА, Семцы].

Именно такое двойственное отношение в высшей степени характерно для восприятия умерших в поминальных обрядовых циклах и в погребальном ритуале: это одновременно и почитание, умилостивление, и страх, опасение, охранительные действия, изгнание. Амбивалентность этого типа не обязательно должна объясняться позднейшими эволюционными сдвигами или воздействием христианской религии, которая способствовала якобы переориентации восприятия «добрых» языческих духов (в том числе русалок) в качестве «нечистой», опасной и вредоносной силы. Методологически более продуктивным было бы отказаться от ставшего традиционным способа трактовки отдельных элементов образа русалки как «древнейших» и «позднейших». Без подробного изучения соотношения постоянных, наиболее устойчивых моментов описания с варьирующими формами, синхронно бытующими в разных локальных традициях, ход эволюционных преобразований не станет вполне понятным. Утверждения типа: «вредоносность русалок — позднее явление», «страшный облик русалок возник под влиянием церкви» и подобные, или что «связь русалок со стихией воды является исконной, а с житом — позднейшей» — достаточно бесперспективны, так как основываются на произвольных предположениях до того, как будет предпринята попытка реконструировать общую инвариантную схему для данного комплекса явлений. По-видимому, более правильным на современном этапе исследований будет допустить — как это сделано в диссертационной работе О. А. Седаковой «Обрядовая терминология и структура погребального обряда», — что такая двойственность, логическая непроясненность и противоречивость образа «потустороннего мира» может быть признана явлением синхронного среза, так как это свойства самой модели языческого мира, позволяющие совмещать черты, на современный взгляд, взаимоисключающие. Невозможность однозначно описать «тот свет», который расположен и под землей, и на небесах, и за водной преградой, и в лесах, и на вершинах гор, и в пространстве дома (покуть, запечье) — лучший тому пример.

В дальнейшем мы увидим, что весь материал поверий и быличек о русалках пронизан именно такими амбивалентными связями.

I.2. Как выглядели русалки?

Материалы Полесского архива позволяют выделить четыре основных типа описаний внешности русалок: а) «страшные, немолодые, уродливые», б) «красивые молодые девушки», в) «полуженщина-полурыба», г) нейтральный тип (в облике ребенка или женщины с распущенными волосами).

Первый тип включает из наиболее часто повторяющихся характеристик следующие: косматые, растрепанные — заросшие шерстью — старые, голые, с отвислой грудью (иногда перекинутой за плечи): «Люди, как женшчыны, толки валаса́ длинные растрепаны. Ў ле́си жывуть, на мо́гилках, на кла́дбишчах... Го́лые, касма́ты-раско́сманы» [ПА, Золотуха]; «Як ма́ўпа, же́ншчына, стра́шна така́я. Грудями могут задавить» [ПА, Дяковичи]; «Длинные волосы у ее, гру́ди большие, як каме́нья» [там же]; «Руса́ўки хо́дзяць ў Петро́вку по житу... кудла́та, як ве́дьма» [ПА, Оздамичи]; «Русалки з жале́зными цыцками, паймають и застрыко́чуть... го́лые, касма́тые» [ПА, Присно]; «Валаса́ растрёпаны и сама́ кре́пка, жале́зна — железня́чка, ничем ее не разабьеш. Это та са́мая руса́лка, ве́дьма» [ПА, Картушино]; «Русалки як жо́нки, но руки як лапы ў сабаки и шерсть на теле... У них цыцки велики были, коль встретит кого, то закидывает одну на плечо да другую — и щекочет до смерти» [ПА, Дорошевичи]; «Русалка, вроде, женшчына ста́рая, стару́ха, таке́е оборва́нее усё (на ней)... Вроде, убива́е цыцкаю большой. Цы́цка зали́зная. Така́ старе́нька, стра́шная...» [ПА, Кострово].

В материалах П. В. Шейна было отмечено, что в Пинском Полесье традиционными считались описания русалок, сидящих в жите с «толкачами» в руках [Шейн 1887, с. 196]. Эта локализация подтверждается и новейшими данными: записи из Пинского Полесья и западных районов Гомельской обл. изображают русалок с «толкачом», «прачем», «пральником», «батогом», «кочергой»: «Вона (русалка) в сту́пу тебе всо́дыть и товкачэ́м (истолчет)... В еи нашчот товкача — то цыцка, е́таю цы́цкаю тебе затовчэ́ там, у туй сту́пы» [ПА, Спорово]; «В поле русалка сидить з пра́льником, до́лгия ко́сы и пра́льник в руках — и бежыт за де́тками» [ПМ-С, Бостынь]; «Русалка до́ўгая, кошма́тая, руба́ха на ём, с тоўкачо́м (в руках), может истолочь...» [ПА, Радчицк].

Единичные свидетельства изображают русалку вымазанной дегтем или смолой («зло́вить да цыцку смаляну́ю дае́»). В этой связи интересна терминология названия русалки, зафиксированная в с. Радчицк — «смоля́нка» («смуля́нка»): «Смуля́нка — то тэ́е са́мее, шо е́тая руса́ўка... Пугали пацанов: „Смоля́на вас забере́!“» [ПА]; «В жыте смуля́нка сидить... у ее жале́зна сту́па и тоўка́ч. Во́зьме у зале́зну сту́пу да потоўчэ́» [там же].

Географически первый тип описаний внешности («страшных») русалок фиксировался преимущественно в зоне Пинского Полесья и Гомельской обл., и затем севернее от нее на территории Белоруссии.

Второй тип внешнего облика русалки дает описание молодых привлекательных девушек с длинными волосами, в веночках, обнаженных или в белом: «Русалки по житу ходять в билому и били косы, красыви дуже» (ПМ-Г, Желобное); «Молодые девушки с длинными волосами, голые, красивые» [ПА, Нобель]; «Русалки як девушки... вышли из воды, у веночках, позапле́таные, ў бе́лом пла́тейку [ПА, Замошье]; «Очень мале́нькие, небольшого роста, есть красивые, как царевна» [ПМ-С, Мокраны]; «Молодыи дивча́та ў билых платтях, ў винке на головах, ленты ззаде» [ПА, Поворск]; «Ма́ўкы — то руса́лки, краси́вы, венок на голове, по жы́ти бро́дют» [ПА, Староселье].

Иногда привлекательная внешность описывается исключительно через наряд русалки: «хорошо одетые, у венках девки»; «дивчата в велёнови, в китайках, в билых платтях».

В большинстве описаний даются лаконичные характеристики: длинные волосы, в венках, в белом. Привлекательный тип русалок более последовательно локализуется в западном Полесье с дальнейшим распространением на территорию Украины. К нему примыкает категория русалок, изображаемых в виде полуженщины-полурыбы. Это самый малочисленный разряд описаний внешности в составе наших материалов (из 90 свидетельств — 8 случаев): «Русалка ў ваде живе́ть, как рыба. Де́ўка, а хвост, как у рыбы, распущенная коса» [ПА, Радутино]; «Котра людина втопиться на Русальный тыждень, стае русалкою. Русалка половина як людына, а половина як рыба. Выходыть з воды, иде в жыто» [ПМ-Г, Ремчица].

Наконец, следует отметить варианты описаний нейтрального характера, в которых фиксируется внимание на длинных волосах,

венках, белой одежде: «Ко́сы роспу́стяны, молодая, нестарая, одета нибы в нижней оде́жы» [ПА, Верхн. Теребежов]; «Одеты воны были у бе́лой сукенцы, з до́ўгими волосами, якие закрывали во́чы» [там же]; «Прямо девушка, во́лосы распущены, го́ла, косы дли́нны» [ПА, Курчица].

Некоторые детали таких нейтральных описаний позволяют отметить тяготение больше к первому типу («страшных» русалок), чем ко второму: «Русалка волосатая, с закрытыми глазами и в белой одежде» [ПА, Голубица]; «Девушки ходят в белом во всем, косы распустят длинные, лица не видно, руки холодные, сама длинная, высокая» [ПА, Челхов]; «Лес шумит-гремит, шум идёт — русалки ходят, высокие, как деревья, венки, рубахи (на них)» [ПА, Злеев].

Есть также свидетельства, что русалки появлялись в облике маленьких детей, идущих через жито, по дороге, девочек в венках.

Таким образом, данные Полесского архива свидетельствуют в пользу большей популярности типа «страшной» русалки. Приходится признать, что эти выводы противоречат общепринятому мнению о привлекательной наружности русалок, закрепившемуся не только в литературной традиции, но и в фольклорно-этнографических трудах, энциклопедиях и словарях. Действительно, бо́льшая часть описаний русалок, известных по источникам XIX — начала XX вв., ничем не напоминает приведенные выше полесские записи. В частности, поразительно единообразны поэтические описания украинских и белорусских русалок в сборниках П. П. Чубинского, Н. Маркевича, В. Гнатюка и других собирателей.

По наблюдениям Д. К. Зеленина, южнорусская традиция изображает русалок красавицами, а северорусская — безобразными старухами [Зеленин 1916, с. 152–154]. На это указывал в свое время и С. В. Максимов, считавший образ «веселых, шаловливых и увлекательных созданий» — наиболее древним и первобытным, а злых и мстительных существ с чертами «уродливой нечисти» — извращенными позднейшими верованиями [Максимов 1912, с. 115]; «хотя во Владимирской губ. и помнят еще древних русалок и признают даже два их рода (водяных и домашних), но ни один сорт из них не отличается такими нежными, привлекательными чертами, как южные их сестры» [там же, с. 119].

Между тем ряд свидетельств Архива РГО изображает не слишком привлекательный образ русалки, известный в южнорусской

зоне: «голые, с растрепанными волосами... садятся на борону и загоняют лошадь», «обнажены, лица синие, бледные, волосы распущены», «нагие женщины с большими грудями, живут в лесу» [Померанцева 1975, с. 73].

Что же касается облика русалки в виде полуженщины-полурыбы, то тут взгляды всех исследователей сошлись на том мнении, что такой образ, несомненно, книжного происхождения и связан с апокрифической легендой о фараоновом войске, потонувшем при переходе через море [Зеленин 1916, с. 160, 198; Померанцева 1975, с. 78].

I.3. Места обитания русалок

Выяснение вопроса о месте обитания демонологического персонажа чаще всего считается решающим для определения его специфики, внешнего облика, функции, т.е. его классификационной принадлежности (в лесу обитают лешие, в воде — водяные, в доме — домовик, в овине — овинник и проч.). Что же касается русалки, то приходится дополнительно учитывать и календарные сроки ее появления на земле. Как уже говорилось, это Семик, Троица и Русальная неделя (иногда период от Троицы до Купалы).

Таким образом, выяснение вопроса о месте ее обитания связано с уточнениями следующего типа: а) где обитают русалки в период появления на Русальной неделе? б) откуда они приходят и куда исчезают после этого периода, или — где они пребывают остальное время года?

Как известно, все исследователи отмечали невозможность однозначно определить место обитания русалок: это вода, деревья, ржаное поле, конопля, перекрестки дорог, лес, кладбища, болото. Д. К. Зеленин весьма критично воспринял однотипные поэтические описания «хрустальных палат и чертогов», в которых на дне рек и озер живут русалки, и привел обширный материал иного рода: «У нас издавна считают русалок речными девами. Между тем, некоторые из наших источников решительно ничего не знают о жительстве русалок в воде» [Зеленин 1916, с. 140]. Е. Р. Романов называл местом обитания русалок леса, утверждая, что это мнение в Белоруссии имеет бо́льщее распространение [Романов 1912, с. 204]. Особенно часто образ русалок связы-

вают с рожью: «Русалки до тех пор живут во ржи, пока рожь не процветет» [Federowski 1897, s. 170].

Большой интерес представляют те этнографические записи, в которых четко разграничиваются места обитания русалок в зависимости от ее сезонных переходов: «обитают в воде только с осени до Русальной недели (первая после Троицы). Тогда они выходят из воды и поселяются на ветвях деревьев, особенно на березах» [Богданович 1895, с. 77]. «До Троицына дня живут в водах... с Троицына дня до Петрова поста шатаются по земле, живут тогда в лесах и на деревьях. Любимое их дерево клен и дуб» [Терещенко 1848/6, с. 129]. «Русалки забираются в реки с осени и проводят там всю зиму. Около Троицына дня они выходят на сушу и остаются в течение всего лета» [Шейн 1887, с. 197].

Разнобой ответов на вопрос «живет ли русалка в воде или в лесу» мог зависеть от того, что при опросе не акцентировалось внимание на календарных сроках: имелся ли в виду троицко-русальный период (когда они появлялись в жите, в лесу) или остальное время года (когда они оставались в воде).

Обратимся теперь к полесским материалам. В сводной программе Полесского этнолингвистического атласа были предусмотрены отдельные вопросы относительно мест обитания русалок: где можно было видеть русалок на Русальной неделе и куда они исчезали после этого периода? По первому из этих вопросов были получены следующие варианты ответов: в жите, в поле, в конопле, «по межах», на деревьях, в воде или у воды, в болотистых местах, в лесу, на перекрестках дорог, на мосту, на кладбище, дома на печи. Решительное большинство свидетельств называло жито, поле, коноплю: «Руса́вки хо́дзяць ў Петровку по жыту... кудла́та, як ве́дьма. Яна мо́жа ухопи́ць дзиця́» [ПА, Оздамичи]; «Руса́лки бе́гають асо́бена па жы́ту, як жы́то сьпе́лое, вроди» [ПА, Барбаров]; «Як жито уже ў ко́лос соберецца, русалки ходили по жити... По жита́х только можно встретить... Русалки во́дятца ў любом жити, ў лесе — не, ў реки — не... Опроч жита, их ниде не можна бачить» [ПА, Сварицевичи]; «На Гряно́й няде́ле як ў жы́то по́йдеш — наткнёсся на руса́льку» [ПА, Картушино].

Свидетельств такого типа очень много. Традиционной для этого периода формулой угрозы, адресованной детям, была: «Не ходи ў жыто, там русалка ухопить!»

К этим высказываниям часто добавлялись уточнения: «як красу́е жыто — тади русалки хо́дють». Связь русалок с цветением ржи многократно отмечалась в этнографической литературе, касающейся полесской зоны. Большая степень устойчивости этого поверья отразилась в материалах нашего архива: «Пакуль жыто красу́е — руса́лки ў жыте хо́дять» [ПА, Присно]; «Роса́ўки появляюца ли́том, як жыто красу́е» [ПА, Ковнятин]; «Роса́лкы ў жы́ти. Як то жы́то красу́е, то воны, кажуть, тогды́...» [ПА, Лисятичи]; «Можно увидеть ў двана́цать часо́ў дня руса́ўку. Када жы́то красу́еца — ихня гуля́нка: гудя́ть, пишча́ть, крича́ть» [ПА, Картушино].

Из других вариантов ответа весьма распространенным является следующий: русалки появлялись в лесу на деревьях, особенно часто — на березах: «Русалки на березе го́йдаюцца» [ПА, Вышевичи, Хоробичи]; «на березовых ветках качаютца» [ПА, Барбаров]; «садяцца ў леси на дерево, хватаюца за го́лля да падкалы́хиваюца» [ПА, Злеев]; «ў лесу живет, по бере́знику... з беро́зы спуска́юца» [ПА, Симоничи]; «ў ле́се, де бярозы длинные, тонкие стаять, ани чепля́юца, де́лали арэ́ли и калы́шуца. Звяжуть го́лля (березы) и калышуца» [ПА, Картушино]; «По бере́знику ходи́ли, с зале́зными цы́цками, куга́лися па бере́знику» [ПА, Дяковичи].

Иногда любимым деревом русалок называется дуб: «на старых дубах сидят», «па дуба́х ла́зили», «на Русальныи ро́зыгры собирались на великий дуб» [ПА, Дяковичи, Выступовичи].

В ряде случаев назывались и другие места (жито, дороги, перекрестки), но с непременным указанием на близость березового леса: «Гаво́рили, что на ро́станех по гэ́тых даро́гах гуля́ли руса́лки, де беро́завый лес» [ПА, Барбаров].

Следующий тип ответа о местах появления русалок связан с водой, местами у воды, с колодцами, болотом: «На Зелену недилю до обиду русалки над криницею чешуть коси, нельзя до их (до криниц) пудходить» [ПМ-Е, Камка]; «Русалка утя́гне ў коло́дец (пугали детей)» [ПА, Выступовичи]; «Котора уто́пытца людына — русалка, у воде живе» [ПА, Рясное]; «На Руса́льны тыждень гуля́ли мы кола коло́дезя... шось ви́скочило, такая жо́нка, у нее ко́сы наперо́д висе́ли, на виду» [ПА, Тхорин]; «Выхо́дят на мост у речок, у бе́лом, пе́сни красивые пеют» [ПМ-С, Заозерная].

Однако гораздо больше тех сообщений о водной локализации русалок, в которых акцентируется внимание на сезонных переходах: «Русалки и в жите, и в воде живут: зимой — в воде, а в Русальный тыждень выходят в поля и леса» [ПА, Хоробичи]; «Русалки из воды вылазят... ходют по жыту, потом в море уходят» [ПА, Заболотье]; «Говорыли, шо оне с мо́ра выплываé и ухо́дять ў мо́ре, як пру́йде их сезон» [ПА, Верхн. Теребежов]; «Русалки выходят з воды и ли́зуть ў жы́то» [ПА, Нобель]; «На Руса́лном тыжни русалки з воды́ вухо́дили» [ПА, Замошье]; «Русалки ходят ў Петро́ўки, а патом пайдé на свае мéсто, гавора́ць, ў мо́рэ» [ПА, Жаховичи]; «До Спаса на дереве сидит, на яблоне. Посветят — она в воду уходит» [ПА, Голубица].

Особый интерес представляют те полесские записи, в которых отражаются поверья о сезонных переходах русалок. Эти свидетельства важны еще и потому, что они чрезвычайно слабо представлены в этнографической литературе. Мы уже рассмотрели варианты сообщений о том, что русалки выходят из воды и после Троицы возвращаются в воду. Перейдем теперь к большой группе поверий, указывающих на связь русалок с «областью смерти», куда они якобы возвращаются после краткого пребывания на земле: «Коли Руса́льна неди́ля прохо́дыть, то руса́лкы ухо́дять ў во́ду, або на тот свет» [ПА, Орловка]; «После Русального тыжня уходили на тот свет» [ПА, Кишин]; «Русалки появляются с того света, затем назад идут» [ПА, Сварицевичи]; «З земли вихо́дять русалки, потом на свое место идуть» [там же]; «Русалки в мо́гилках живуть» [ПМ-Г, Сварицевичи]; «Зимой русалки уходят на кладбище, лежать ў гробу́» [ПА, Радутино]; «В жыте, у воды, в лесу появляются. Затем уходят у сваи́ мести́: ў мо́гилку, в рай, на тот свет... хто зна́е, чы в мо́рэ, чы ў зе́млю» [ПА, Ковнятин]; «Русалки уме́ршы ўсе, лежат все время ў моги́ле, из могил выхо́дят на Русалны тыждень. Ани тилько гуляють по жыту, а строк выхо́дить, ани ў моги́лкы иду́ть» [ПА, Поворск]; «Гже ж яны живуць? То хо́дять па жыту, бегають, да па ле́су, а потом идуть ў апределённа место, откуда яни пришли: из вады яны ци аткуда, из воздуха пришли, гдзе душы йдуть» [ПМ-С, Дубровица]; «После Русального тыжня возвращаются на свое место — ў гроб чы шо...» [ПА, Лесовое]; «После Тройчаны недели уходили в могилку» [ПА, Дяковичи]; «После Ро́зыгров русалки ў моги́лку

идуть» [ПА, Радчицк]; «Оны с кладбишча прыходять, по жыти гуляють — и зноў туды, на свое ми́сце» [ПА, Нобель, Спорово]; «После Русальной недели уходят ў мо́гылкы» [ПА, Луково; такие же ответы в с. Возничи, Рясное, Пирки, Свитязь].

Как видим, наряду с могилами, кладбищем, раем, «тем светом» в качестве вариантных форм называются наиболее традиционные зоны контактов с «областью смерти»: «в землю уходят», «из воздуха пришли», «из воды», «в море», т. е. все эти элементы рассматриваются как *пути перехода* на «тот свет».

В этом же ряду вариантных форм оказывается и лес, точнее — деревья: «Тыи няде́ли прайду́ть, як жыто асы́пецца и ста́не паспевать — руса́ўки ухо́дят ў лес, ў балота́» [ПА, Картушино]; «Конец Руса́льного тыжня — цэ ро́зыгры, руса́льны ро́зыгры. Русалки собираются на великий дуб...» [ПА, Выступовичи]. Единичные варианты включают в этот ряд еще и огонь: «...чы воны́ в землю пидуть, чы в ого́нь, чы ў лес... не́де ж е ў их ми́сто» [ПА, Ласицк].

Таким образом, местами пребывания русалок в троицко-русальный период обычно называли: житное или конопляное поле и межи, лес, деревья, места у воды, болота, колодцы, мосты, кладбища и другие «нечистые» места (например, перекрестки); а постоянной их локализацией считали чаще всего «тот свет» (небо, рай, кладбища, могилы), куда они уходили после Русальной недели, или воду, море — как границу между «тем» и этим светом.

I.4. Традиционные функции русалок

Как уже отмечалось, противоречивым представляется и основной набор полезных и вредоносных действий, приписываемых русалкам. Из числа последних Д. К. Зеленин называл прежде всего те, которые свойственны вообще персонажам «нечистой силы»: русалки пугают, преследуют людей, топят, замучивают щекоткой, портят посевы и скотину, воруют детей. Явственную связь русалок с цветущей рожью и их охранительную функцию в отношении посевов — хорошо известную по многочисленным этнографическим свидетельствам — Д. К. Зеленин считал заимствованной от образа «полудницы» и абсолютно не свойственной русалкам, которые, по его мнению, вообще только вредят [Зеленин 1916, с. 206].

Если принять во внимание массовые свидетельства, отражающие полесскую традицию, то с этим мнением трудно согласиться. Основной функцией полесской русалки, пожалуй, является именно защита цветущих злаковых полей или даже содействие цветению и урожаю. Выше уже приводились данные о связи русалок с «красованием жита» и вообще с ржаным полем. Еще более наглядно обнаруживается эта связь в обряде «проводов русалки», к анализу которого мы еще обратимся.

Однако приходится констатировать, что — по материалам поверий — русалки и способствуют урожаю злаков, и одновременно портят посевы: «У жы́ти руса́лки гра́ють, танцують, шоб цвило́, шоб урожай быў — то оны гуля́ють» [ПА, Поворск]; «Як жыто вытоптано, по зелёному жыту желтые кольца бывают: ето они (русалки) ево высушивают» [ПМ-С, Бостынь]; «В жите русалки катаюца, кажуть: „русалки вы́мяли жы́то!“» [ПА, Днепровское].

Такого же рода свидетельства известны по этнографическим источникам. В Гродненской губ. раньше считалось, что «як жито рясуе (цветет), то у жици есть неяка русаўка, што пилнуе, каб нихто каласоў не ламаў, расы (цвета) не абтрасаў» [Federowski 1897, s. 76]. По сообщению П. П. Чубинского, русалки портят посевы тех хозяев, кто работает в 10-й понедельник после Пасхи, который считается праздником русалок [Чубинский 1872/3, с. 186]. В Речицком Полесье было зафиксировано следующее поверье: «Русалки седзяць у жыци, як ено рясуе, — ето бог их посылае пильновaць, штоб нихто не тоўкся да не трусиў каласкоў, бо не наллюцца» [Pietkiewicz 1938, s. 186]. По материалам южнорусских поверий, русалки могли насылать на поля бури, ливни, град; в то же время считалось, что там, где они бегали и резвились, — трава растет гуще и зеленее и там же хлеб родится обильнее [Максимов 1912, с. 117–118].

Такая двойственность полезных и вредоносных действий определяется, по-видимому, представлениями о том, что русалки вредят нарушителям ритуальных запретов, характерных для троицко-русального периода, и помогают тем, кто почитает их праздник и соблюдает все предписанные традицией нормы поведения.

Достаточно известна по этнографическим источникам также связь русалок с прядением, пряжей, нитками, полотном, полотняной одеждой. Наиболее последовательно она реализуется в

поверьях о необходимости вывесить на период троицких праздников вблизи дома одежду, предназначенную как бы для русалок. Такой обычай, очень популярный в Полесье, часто касался тех, у кого в семье были «русалки», т. е. дочери, умершие на Русальной неделе (или до замужества, или утонувшие), а также новорожденные дети, умершие до крещения: «У кого умре́ дитя на Русальной неделе, бабы́ вывешивают на Ро́зыгры пуд ха́ту кошу́лю, сорочку, сподницу» [ПМ-С, Мочулищи]; «Если у кого-то умерла девушкой дочь, то „матир вишае одёжу на двори или под стрехой на перекладине“, иногда обязательно ту, которую дочь носила при жизни» [ПА, Сварицевичи]; Если умер кто-то из близких на Русальной неделе, то «на той цилый Руса́льный ты́ждень треба выки́дати на ноч яку́сь оде́жыну на плут, шоб висе́ла оде́жына» [ПА, Озерск]; «У кого девочки помруть, выкида́ють на ноч платочки, ху́стки, выно́сять на двор. Вона (русалка) походить, погуляе, да и назад повесить... Це на Ро́зыгры, противу ўторка (т. е. в понедельник Петрова поста)» [ПА, Радчицк]; «(Первый день Русальной недели называют „руса́лка“.) То вывышя́ють ужэ́ бабы́ пут ха́тыю на насы́лыцю соро́чку, андара́к, хварту́х и на́мытку. Это до схо́ду со́нця. И ви́сыть ци́лый день до вэ́чора э́тэ всэ. Шчыта́ють, шо вжэ воны́, ну, ка́жна вжэ дочка́ до свэ́йи ма́тыра придэ и вона вжэ возьмэ́ там... гэ́тэ й вбырэ́ццця. Вжэ вона́ соби́ свобо́дно хо́дыть ци́лый ты́ждэнь, гуля́е, бо ма́ты йийи пови́шала пуд ха́тыю то́е, шо юй трэ́ба» [ПА, Симоновичи].

Как и во многих других случаях, рекомендация вывешивать в этот период одежду бытует в Полесье параллельно с запретами это делать. В некоторых пунктах считалось, что на Русальной неделе нельзя стирать и вешать белье, — «русалка придёт и ножками запачкает» [ПМ-С, Заозерная], нельзя сушить и выбеливать холсты, «бо руса́лка нассе́» [ПА, Поворск] и т. п.

Мотив обеспечения русалок одеждой на период их пребывания на земле отразился в русальных песнях и многочисленных быличках, разрабатывающих сюжеты о том, как русалка просила сорочку, сподницу, или о необходимости прикрыть холстом ребенка русалки, а при встрече с ней самой бросить в нее кусок полотна. Характерно, что в награду за заботу о ее ребенке, которого женщина прикрывает тканью (фартуком), русалка награж-

дает урожаем льна, «спором», ловкостью в прядении, некончающимся рулоном полотна и т. п.

Широко известные для этого периода запреты ткать, прясть, шить, сновать, вить веревки часто фиксировались с той мотивацией, что иначе по ночам будет приходить русалка и прясть в хате. В одной быличке описывалась ситуация, когда на Русальной неделе поселилась в одной хате русалка и все время пряла, «а када пара́ пришла ей итти, куда нада, паднялась и пашла́ — а клубки за нею пакати́лися» [ПА, Семцы]. Иногда русалке приписывается функция контроля за выполнением запрета прясть по пятницам: «Хо́ди така́ жо́нка, перэкида́еца на соба́ку, на во́вцах, яка́сь руса́лка... волоса́ дли́нные, аж по земле́, да люди́ну ги́льгае, аж задушить: так ляка́ють, шоб не пра́ли ў пья́тницу и на деды́» [ПА, Боровое]. Известно, что такая же функция контроля по отношению к запрету прясть по пятницам часто приписывается покойникам, которые выражают свое неудовольствие, так как кострика и шелуха засоряют им глаза [Этн. Сб., 1853, т. 1, с. 215].

Мотив прядения сближает русалку с другими женскими персонажами восточнославянской демонологии — Мокошью, Пятницей, Кикиморой, которым так же, как и русалке, приносят в жертву полотно, льняную кудель, нитки [3]. Не случайно в этой связи свидетельство корреспондента РГО из Харьковской губ. о том, что св. Пятницу в его местах многие причисляют к русалкам [Зеленин 1916, с. 139–140].

Русалкам, кроме того, приписывается функция похищения детей, особенно тех, которых оставляют в поле во время жатвы: «Если мать возьмет с собой в поле на работу дитя в колысци — русалка подкраде́ться да во́зьме» [ПА, Загатье]. Вместе с тем, в быличках часто описывается ситуация, когда русалка забавляла оставленного в поле ребенка: «Як баба ро́бить на по́ли, а дитя ў колысце, яна (русалка) прийде и поколы́ше» [ПА, Дякови-

---

[3] См. об этом: *В. В. Иванов.* Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв.: К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского. М., 1976, с. 272. По сообщению А. Н. Афанасьева, еще в его времена на Украине было в обычае вешать во время Русальной недели на дубах и других деревьях холсты, полотенца, сорочки, мотки ниток в дар русалкам [Афанасьев 1994/3, с. 140].

чи]; «Женщина видела, как ее ребенка забавляли в поле русалки» [ПА, Кочище].

Из числа других вредоносных действий, приписываемых русалке, в полесской традиции фиксировались следующие: она пугает, может защекотать, задушить «цыцкой», истолочь в ступе, перекрутить голову назад, забрать с собой на тот свет.

Щекотание является наиболее устойчивой и типичной особенностью русалки. Только для северорусских русалок, по наблюдениям Д. К. Зеленина, эта функция не характерна [Зеленин 1916, с. 177]. Мотив щекотания характеризует и ряд других мифологических персонажей: полудницы способны защекотать насмерть работающих в поле в полдень [Померанцева 1978, с. 150–151]; «защекочивает до смерти девушек» леший [Киркор 1882, с. 271; Завойко 1914, с. 100]; такой же особенностью наделена Кикимора [Максимов 1912, с. 66].

По мнению Д. К. Зеленина, щекотание и непомерно большие груди, закинутые на спину, сближают образ восточнославянской русалки с мифологическими персонажами восточных народов: турецкой «албастой», которая живет в болоте, появляется в виде нагой женщины большого роста, с большими отвислыми грудями, закинутыми через плечи на спину, щекочет людей [Зеленин 1916, с. 153]. Подобными же чертами характеризуются киргизские «куль-дыргиш» [там же, с. 200].

В полесских поверьях мотив щекотания обычно выступает в форме угрозы: «поймает русалка, может залоскотать» [ПА, Дяковичи]; «Говоры́ли, шо так вжэ воны́ лякáють кое-кого — злóвьеть, то коци́кають» [Симоновичи]; «С кладбища вони прихóдили... могуть залоскотáть, с собой забрать» [ПА, Перга]; «Русалки в жыти... з жалезными цыцками, паймають и застрыкóчуть» [Присно].

Угроза со стороны русалок «забрать с собой» отчетливо осознавалась как угроза смерти. Об умерших на Русальной неделе, которая считалась временем возвращения русалок в «страну смерти», часто говорили: «русалки с собой взяли»: «хлопця коня́ка вбыла, це було на Русальный тыждень. Кажуть: русалкы забралы» [ПМ-Г, Желобное]; (о девочке, умершей на Троицу) «Это русáлки ўзя́ли с собой» [ПМ-С, Заозерная]; «От, кáже, уже як утóпленик, то русáлка поцяглá до сéбе...» [ПА, Кочище].

Другая форма угрозы — «перевернуть голову вочами назад» — известна, пожалуй, только в белорусских поверьях. Она сочетается обычно с запретом оглядываться назад (на преследующую русалку): «Не смотри назад, а то галаву́ перякру́тят руса́лки» [ПА, Картушино]; чтобы спастись от русалки, надо бежать до перекрестка дорог, там воткнуть нож в землю, «а то як наго́ня тябе́ — галаву́ перякру́те... наза́д вача́ми поста́ве» [там же].

Наряду с поверьями о вредоносных действиях и опасности русалок, в Полесье бытуют представления о том, что русалки не причиняют никакого вреда людям (только пугают): «Боялиса их (русалок)... Яни ж мэ́ртвый народ, значыць ў их разговора совсем нет (т. е. не могут разговаривать)... Они паганого ничого не зро́бять, похова́юцца, чоловик их не ба́чыць» [ПА, Кочище]; «Русалки не робили ниякои перешкоды» [ПМ-Г, Малый Стидень].

Некоторые свидетельства приписывают русалкам любовь к музыке и танцам: «Русалки любят петь, танцевать, приходят к людям на звуки музыки» [ПА, Перга]. В жите их часто видели якобы танцующими, подпрыгивающими. По отношению к любимым занятиям русалок часто упоминается глагол «катаются», «колышутся», «подкалыхиваются»: «на беро́зе ката́етца», «на кла́дбишче ў двана́цать чосо́ў но́чи калы́шуцца», «они около кладбища больше всего видны — катаются там по жыту».

Танцуя и качаясь на ветвях, они называют друг друга «кума», выкрикивают возгласы: «Куги-куги!», «Гу-та-та!». По свидетельству Д. К. Зеленина, русалки могли издавать также звуки кукованья: «Ку-ку!» [Зеленин 1916, с. 168].

I.5. Признаки русалок как «нечистой силы»

Поскольку в большинстве поверий русалки понимались как ходячие покойники, они естественно включались в состав «нечистиков» и характеризовались чертами и функциями, присущими представителям «нечистой силы»[4]. Так, популярны в полесской тради-

---

[4] Нам неоднократно еще придется отмечать черты сходства между демонологическими персонажами и душами умерших. В основе такого сближения лежит доказанный в литературе тезис о том, что вся «нечистая сила» так или иначе связана с «областью смерти». Убедительный анализ правомерности такого сближения

ции поверья о том, что они появляются ночью (до первых петухов), пугают людей, способны к оборотничеству, могут отобрать у коров молоко, способны предсказать будущее, заплетают коням гривы или гоняют их ночью до пены, любят кататься на бороне, живут в хате на печи или в углу, вылетают из хаты «ко́мином» и пр. На этой основе целый ряд признаков сближает русалок с ведьмой, домовым, водяным, лешим. Характерно, например, следующее поверье: «Подзаручeные девушки, которые умирали, становились русалками, а мальчики зарученые — домовика́ми, ў ха́те жыли, або ў хлеву́ по коровам ко́ўзающца» [ПА, Хоромск].

Особенно много данных, свидетельствующих о тенденции смешения образов русалки и ведьмы, получено в тех пунктах, где период пребывания русалок на земле относят к купальскому циклу: «Русалка — это ве́дьма, она отбирает молоко у коров в купальскую ночь» [ПА, Комаровичи]; «На Ивана Купалу русалка будет по хлеву ходить да корову доить. Надо застрекать крапиву, чтобы она руки попекла» [ПА, Злеев]; «На Ивана Купа́ла ве́дьмы хо́дять ў жы́ти... Ето са́мая та́я руса́лка. Кажуть, при́йде руса́лка да забяре́» [ПА, Радчицк]; «Русалка — то смоля́нка з батаго́м, да й го́ди, ведьма, змея, жено́чина, кото́ра зна́е. На Купа́лу на Ивана русалки ска́чуть по жы́ту» [там же].

По свидетельству В. К. Соколовой, в поверьях южнорусских областей русалки тоже нередко отождествлялись с ведьмами: на вопрос о том, кто такие русалки, информаторы отвечали, что это женщины, летающие на помеле или делающие заломы в жите [Соколова 1979, с. 216, 227].

Соответственно общей чертой обоих персонажей была способность к оборотничеству: «Быва́е, шось ко́тица па сялу... „Вон ве́дьма чи руса́ўка!“, падо́йдеш ближе — а то листёў ку́ча» [ПА, Картушино]; «Руса́лки — пти́цы здаро́вые, их никто не бачыць» [ПА, Жаховичи]; «Русалки в кота́ и в соба́ку могут переки́дываться... Як кошка бежыть на Русалны тыждень в ночь — не ко́пни ногой и ничего не делай, никого ночью не трогай: засла́бнеш, умре́ш... то ўсё руса́ўки» [ПА, Курчица].

представлен, в частности, в диссертации О. А. Седаковой, где, кроме прочей аргументации, был отмечен факт наименования персонажей «нечистой силы» дериватами корня «дед» [Седакова 1983, с. 18, 129–130, 145 и др.].

По материалам полесских быличек, русалки могли появляться в виде воза сена, красной коровы, коня, теленка, собаки, тени, которая «сталбом иде», часто в виде больших птиц, гуся, зайца, оборачивались церковью, маленькими детьми. В южнорусских и украинских поверьях они принимают вид белок, крыс, лягушек, сидящих у воды, или птиц (сорок, лебедей) [Зеленин 1916, с. 154–155].

Система оберегов и способы защиты от русалок, подробно рассмотренные Д. К. Зелениным [там же, с. 190–197], практически ничем не отличаются от традиционных защитных приемов, направленных против «нечистой силы»: «При встрече с русалкой надо креститься, молиться (вар.: «матюгаться надо и в бога и в Христа») [ПА, Курчица]; «Надо ударить палкой ее тень, а если по ней самой бить — ничего ей не сделается» [ПА, Челхов]; «Во́гниво и нож кинь — и она не подо́йде» [ПА, Дяковичи]; «Як но́жем (серпом) обведу́цца (т. е. сделают круг), так она не подойдеть» [ПА, Комаровичи].

Наиболее действенным оберегом против русалки считали ношение при себе полыни, любистка, чеснока, хрена или применение приговорных формул типа: «Хрен да полынь, плюнь да покинь!» [ПА, Вышевичи].

Д. К. Зеленин упоминает еще один нетрадиционный способ избавления от преследования русалок, известный в южнорусской зоне: надо только сказать, сколько зубьев в бороне, и она отстанет [Зеленин 1916, с. 132]. По другим свидетельствам, русалки садятся в поле на борону и загоняют впряженных лошадей [Померанцева 1975, с. 73], расчесывают бороной свои длинные волосы [Зеленин 1916, с. 152]. В полесских же поверьях отразилось представление о том, что если на Русальной неделе проволочить по земле борону, то на нее обязательно сядет русалка и привезешь ее в дом [ПА, Челхов], или что если работать на Русальной неделе в поле, то какая-то сила будет поднимать бороны на воздух [там же].

I.6. Ритуальные запреты троицко-русального периода

О традиционном составе этих запретов уже приходилось упоминать: это действия, связанные с прядением, тканьем, шитьем, завязыванием узлов, запреты на полевые работы, побелку печи

и ряд других, хорошо известных в святочном цикле, в поминальном комплексе (на «деды») и в иные периоды календаря. Характерно, что мотивировка запретов троицко-русального периода устойчиво связывается с представлениями о пребывании на земле русалок: «Нельзя на Русальной неделе ни белить, ни шить, чтобы русалки не навредили» [ПА, Стодоличи]; «Ў сухи́ четверг на Руса́льном тыжни ничо́го ро́бить не мо́жна — иначе будешь встречаться с русалками» [ПА, Выступовичи]; «На Руса́льны тыждень не купаются в реках, не садят в землю картошки, не копают, не окучивают, не ходят в огород, — бо там буде русалка» [ПА, Кочище]; «На Руса́лны тыждень не шы́ем, не ма́жем на дворе, шоб русалкам очей не забрызгать глиною» [ПА, Червона Волока]; «У кого в роду́ руса́лка е, (те) не пра́лы и не шы́лы, и не стира́лы, не ма́залы на Руса́лку (т.е. в воскресенье на Русальной неделе) бо, ка (=кажуть), зашы́еш русалцы очы» [ПА, Чудель]; «На Руса́льны тыждень ка́жуть, не треба шыть, бо руса́лку ушы́еш» [ПА, Тхорин]. Известны связанные с этим поверьем шутливые приговоры: «Не шый, бо русалку зашы́еш — буде пища́ть тоби ци́лый рик» или: «Не масты́ хату (печь), бо русалку замажеш — буде пищать тоби рик» [ПА, Рясное].

Хотелось бы попутно обратить внимание на то, что большая часть быличек, описывающих встречи с русалкой, неявным образом отражает мотив нарушения запрета на какие-либо виды работ (рубка деревьев, полевые работы и пр.), характерные для Русальной недели, в наказание за что и встречается или вредит русалка:

«Ехал мужик перед Троицей по дрова <!>. Села русалка гола (к нему на телегу) и сидит на дровах. Вун привез ее во двор, посадил у хате — вона засмеялась, потом у комин да й пошла-а!» [ПА, Тонеж]; «Возвращался на Сухий четверг один с поля, а к нему на борону русалка села, приехала домой, села на грубку...» [ПА, Челхов].

Из других форм запретов фиксировались также следующие: нельзя спать в дневное время, топить печь на Троицу до тех пор, пока не сходят на кладбище, купаться в реке, аукаться и перекликаться в лесу, толочь зерно в ступе, иначе русалки будут «толкти тебе». С последним из этих запретов связаны, по-видимому, формулы угроз, что русалка истолчет в ступе.

Ряд запретов недвусмысленно обнаруживает представления о русалках как о душах умерших родственниц, т. е. является типично поминальными. Например, запрет убирать на ночь остатки троицкого ужина: «Русалкы — це мертви души. От Трийцы на другый день, в понедилок прыходять русалкы. Кожный лышае на столи вечерю — то, шо сами йилы, то и лышають» [ПМ-Г, Свитязь]; «На Руса́лнум тыждни не мо́жна ў ве́чери ло́жак муть, не мо́жна кус расчесывать ў вечери. Ло́жачки треба узобрать со стола да прикрыть... а паму́еш як ра́но ўста́неш. То уже, ўро́ди, де́ўка пому́е ло́жки цы што — руса́ўка ска́же: „Моя́ ўже бу́де (та девка)!“» [ПА, Замошье].

Русалкам приписывается также формула угрозы «забрать с собой» в наказание за нарушение запрета сеять муку прямо в дежу: «Хто над дежею муку се́е, то той наш бу́де!» [ПА, Дяковичи]. Можно предположить, что этот запрет связан с опасением навредить незримо присутствующим душам умерших. Ср., например, следующее сообщение: «У кого вели́кая де́ўка поме́рла, та́я ма́ти бережы́цца: ў суботу (Троицкой недели) пи́лу не ро́блять... шоб пи́лу не було́ ў ха́ти (т. е. стараются не поднимать пыли)» [ПА, Радчицк].

Известны некоторые словесные формулы угроз и припевки, приписываемые русалкам, в которых очевидно формулируются некоторые запреты, выполнение которых русалки и контролируют. Например: «Не трый ну́жка об ну́жку, и не сий муки́ на ди́жку, и не держы лопа́ты ў ха́ты, бо бу́де ва́жко кона́ты» [ПА, Озерск]; «Не мый нижку об нижку и не сий муку на дижку, бо великий грих!» [ПМ-Г, Сварицевичи]; «Ето та́я, шчо ў субо́ту пла́тье кача́ла, ў неде́лю да со́нца пе́сни пе́ла, а на столе́ хлеб месила...» [ПА, Убортская Рудня]; «Не клади́те хлиб на ди́жку, бо не бу́де спо́ру» [ПА, Нобель].

Характерно, что большая часть запретов распространяется только на тех, у кого умершие дети считались русалками: «У кого хто повмераў — дивчата незамужни — то святкують (т. е. не должны работать)» [ПМ-Г, Ветлы]. Особенно строго соблюдали запреты в четверг троицкой недели (на «Трийцю мерлых») или в понедельник Русальной недели. В мотивировках этих запретов наряду с русалками часто фигурировали прямо души умерших: «На Русальници... стирать не можно, белить не можно. Кажуть: ме́ртвым во́чы зашы́еш, зама́жэш» [ПА, Чудель].

Соответственно, в этот период практиковался и ряд действий, характерных для поминальных обрядов, например, таких, как обычай насыпать золу или песок на пол с целью определения, приходили ли умершие: «Пад Ива́нов день хади́ли па домам руса́ўки. Так (люди) залы́ насы́пят на про́бы — чы бы́ли: „Слядо́чки е, была́ русаўка?“» (спрашивают друг друга утром) [ПА, Картушино]; «Русалак видели на Трае́цкой няде́ле... ани бе́гали в ха́ту. Пасыпа́ють на Трае́цких свя́тках пол пясо́чкам — на ра́нак сляды́ де́тские (остаются)» [ПА, Жихово].

Таким образом, материал полесских поверий последовательно связывает представления о русалках с душами умерших женщин, девушек или детей, которые появлялись на земле в троицко-русальный период с «того света» и уходили обратно в «мо́гилки» в понедельник после Русальной недели. С этими сезонными переходами связана и терминология календарных дат: «Навська Троица», «Три́йця ме́рлых» (= четверг Русальной недели), «Руса́лка» (= воскресенье или понедельник после Русальной недели), «Ро́зыгры» или «Про́воды» — день ухода русалок «на свои места». Большая часть поверий о русалках, обереги против них, ряд обычаев поминального характера, запреты троицкого цикла, — все подтверждает правильность многократно формулированного в специальной литературе вывода о трактовке русалок как «навий». Кроме известных вариантов названий русалки, отмеченных Д. К. Зелениным, — «навка», «мавка», «лоскотуха», «казытка», «купалка», следует еще упомянуть термин, характерный для украинской Карпатской традиции: «На Русальной недили появляются „*мертвушки*“ — души умерших девчат» [Kolberg 1962/29, s. 200; 1970/54, s. 281].

II. Обряд «проводов русалки»

Если иметь в виду терминологию обряда («проводы русалки»), то в пределах Полесья он локализуется в его восточной зоне (значительная часть Гомельской обл. с захватом пограничных районов Брянской, Черниговской, Житомирской обл.), а за пределами Полесья — в границах южнорусских областей (Рязанской, Тульской, Тамбовской, Саратовской, Пензенской, Воронежской). По территориальному охвату этот обряд признается пре-

имущественно южнорусским. Практически единственным его исследователем был Д. К. Зеленин, который подробно проанализировал все известные в то время варианты обряда. Он располагал коллекцией, состоящей из 25 описаний, из них 20 относились к южнорусской территории, а 5 — к зоне Полесья. Достаточно серьезное внимание было уделено обряду «проводов русалки» в монографии В. К. Соколовой, где кроме вариантов описаний, уже известных по этнографическим источникам прошлых лет и учтенных Д. К. Зелениным, использованы ценные архивные свидетельства: 4 — из Гомельской обл., 8 — южнорусских, а также учтены новые публикации материалов Т. А. Крюковой и Н. П. Гринковой.

Другие исследователи касались обряда «проводов русалки» лишь в составе прочих «проводных» ритуалов — «проводов весны», «похорон Костромы», «крещения и похорон кукушки» и прочих [Пропп 1963, с. 86–90; Зилинский 1968, с. 206–211; Смирнов 1981, с. 68–70]. Этот аспект структурного и семантического единства весенне-летних «проводных» ритуалов безоговорочно признавали все исследователи. Очевидным было это сходство и для Д. К. Зеленина, который после обстоятельного анализа «русальных проводов» признал, что в них нет ни одного нового структурного элемента по сравнению с обрядами «проводов/похорон» весны, Костромы, Ярилы, Горюна и проч. [Зеленин 1916, с. 258].

В нашем распоряжении находится еще 56 описаний обряда «проводов русалки», собранных в 42 пунктах восточнополесской зоны, в которых удалось обнаружить традицию этой обрядности — в основном уже не в практике живого бытования, а по рассказам старых людей. Приходится признать, что чем бо́льшим числом описаний обряда мы располагаем, тем очевиднее становится факт структурного сходства всех «проводных» ритуалов. Вот почему нам пришлось сделать в начале этого раздела оговорку: «если иметь в виду терминологию обряда — „проводы русалки“». Действительно, как поступить с вариантом обряда, дословно совпадающим с «русальными проводами», если тот называется «проводами весны»? Безусловно, целесообразно включить его в общий анализируемый материал, как это и делают все исследователи. Однако за разновидностью этого типа ритуалов потянется нескончаемый ряд параллелей в циклах «проводов Соловушки», «вождения куста», «Стрелы», «Дремы» и т. д. С другой стороны, обряд со значи-

тельно, казалось бы, различающимися особенностями (там, где ряженые «водят кобылу») тоже называется «проводами русалки» и на основе терминологической общности включается в единый круг описаний. В дальнейшем мы увидим также, что некоторые полесские формы «русальных проводов» неуловимо переходят в купальские ритуалы и прямо с ними смыкаются. Объяснить все это позднейшими смешениями, по-видимому, преждевременно.

С методологической точки зрения, очень удачно, на наш взгляд, проанализированы формы полесского обряда Купалы и западнославянского — «вождения Марены» в статье С. М. Толстой «Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена)», где убедительно показано, как сопоставление многочисленных вариантов двух названных обрядов приводит к установлению непрерывной линии изменений: «конечные точки этой линии как будто не имеют между собой ничего общего, однако можно показать, что они связаны друг с другом цепью постепенных переходов, каждый из которых представляет собой минимальный сдвиг на один шаг» [Толстая 1982, с. 73]. Общим же для всех звеньев цепи является глубинная структура и семантика обряда, его инвариантная мифологическая схема.

Именно такая цепь постепенных переходов соединяет, как нам кажется, все типы «проводных» ритуалов и смыкается с купальской обрядностью, структура которой обнаруживает при подробном анализе большого числа вариантов те же особенности ритуальных «проводов/похорон».

Вместе с тем, учитывая изложенные выше терминологические и прочие сложности, мы будем пока опираться в настоящей работе преимущественно на материал обрядов, объединенных названием «проводы русалки».

II.1. Календарные сроки обряда. Терминология календарных дат

Как можно было заметить по материалам полесских поверий о русалках, датой их появления на земле повсеместно считали Троицу или Русальную неделю. Русальная неделя обычно следовала сразу за Троицей (реже предшествовала ей). В Полесье она имела варианты и других названий: «Трое́чный ты́ждень»,

«Руса́лочий ты́ждень», «Роса́льница», «Гряна́я неде́ля», «Проводна́я неде́ля»: «На Русальную неделю русалки ходили, после Троицы сечас же» [ПА, Барбаров]; «Русальный тыждень от Тро́йцы до за́пусок — руса́лки разгу́люваюцца на гаре — там их ро́згул» [ПА, Симоничи]; «Руса́льный тыждень чы Трое́чный — мы и так его зовём — ўсе́й тыждень после Тро́ицы» [ПА, Замошье]; «Тро́ешный тыждень и Руса́лный — то тэ са́мее» [ПА, Кочище]; «Неделя следующая за Троицей — Роса́льница или Проводна́я неделя» [ПА, Верхн. Теребежов]; «Гря́ная неделя — сразу после Троицы — это праздник русалок» [ПА, Челхов]; «Грена́я неде́ля — са́мая ўрэ́дная неделя... Дух хо́дя сем недель ат Паски — Троица называется. После Тро́ицы — Грена́я неделя» [ПА, Семцы].

Большой интерес вызывают свидетельства из с. Жаховичи о том, что последняя перед Рождеством неделя там тоже называлась Русальной, или что в году есть всего три Русальных недели: «велико́дня, на Тру́йцу и на Рожэство́» [ПА].

Особым образом оказывается терминологически отмеченным четверг на Русальной неделе: его называли «На́вской Тро́ицей», «Сухи́м четверго́м», «Кривы́м днем», «Три́йцей мэ́рлых», «Мья́вським велико́днем»: «Навська Трийца — то ме́ртвых Три́йца, четверг на Трое́чнум ты́жни» [ПА, Сварицевичи]; «Вот Троица жывэ, празьнык. Жывых — на тры дня, а посли от у чэтвер ужэ по Тройцы, ну у нас називають Намська Труйца. Гэто умерлых. И у гэтых умэрлых вжэ тыйи дивчата идуть, девкы, которы поумиралы дивкы, вжэ идуть гуляты воны по жытовы. А потом ужэ идуть воны на кладбишча» [ПА, Спорово].

Воскресенье Русальной недели в некоторых местах называлось «Руса́лка» [Комаровичи] или «За́пускы» [Староселье]. В отдельных случаях именно в этот день совершался обряд «проводов русалки»: «Русалки появлялись на Русальной неделе, а в воскресенье через неделю после Троицы „проведут русалку“, дак ў понедельник ани уже идуть на свае место определённа» [ПМ-С, Дубровица].

Однако бо́льшая часть свидетельств относит исполнение обряда к понедельнику после Русальной недели (реже — ко вторнику), который часто в Полесье называется — «Ро́зыгры»: «В понедельник после Русального тыжня русалки расходяцца» [ПА, Боровое]; «Неделя после Труйцы про́йде, ў пониди́лок — Ро́зыг-

ры. Не можно идти на по́ле ро́бити. У Ро́зыгры роса́лкы, кажуть, тады ўже росхо́дяцца» [ПА, Лисятичи]; «Конец Руса́льного тыжня — цэ Ро́зыгры, Руса́льны ро́зыгры. Русалки собираются на великий дуб... Свой обед справляють и после обеда уже ўсе...» [ПА, Выступовичи]; «Это Ро́зыгры, кажуть, на Тро́йцу. Это, уро́ди, поко́йников, што ходи́ли» [ПА, Радчицк].

«Русальный понедельник», который приходился на первый день Петровского поста, является в Полесье наиболее традиционной датой «проводов русалки». Другой такой датой называли канун Ивана Купалы. Эти же календарные сроки «русальных» праздников считались типичными и для южнорусской традиции — Троица, Семик, Русальная неделя, Русалкино заговенье (перед Петровым постом) и Купала [Зеленин 1916, с. 228–229]. Одни и те же сроки проведения праздников в честь русалок, характерные практически для всей восточнославянской зоны, а также однотипная терминология календарных дат, связанная с именем русалок («мавок», «нявок»), — наиболее устойчивая особенность троицко-русального комплекса поверий и обрядовых практик. Характерно, что в некоторых местах, где обряд «проводов русалки» не известен, понедельник или вторник, следующие за Русальной неделей, назывались «Проводы» [ПА, Тхорин, Новинки].

II.2. Структура полесского обряда «проводов русалки»

Для полесской традиции характерна однотипность названий обряда — это неизменно фразеология со словом *водить*: «води́ння русалок», «про́воды» и др. Отмечено только три случая вариантных отклонений: «Руса́лку па́лять» [ПА, Комаровичи], «Топи́ли руса́лку» [ПА, Середы], шли на кладбище «зако́пувать руса́лку» [ПА, Пирки]. В южнорусском материале — наряду с традиционными «проводами» — фиксировались названия: «прогонять русалку» и «хоронить русалку» [Шейн 1898, с. 367; Гринкова 1947, с. 178].

а) Персонажами ряжения в обряде «проводов русалки», как правило, выступают девушки и женщины, изображающие русалку. Обычно выбирали из числа участниц обряда любую девушку, которая соглашалась быть «русалкой» или: «Тую, што приглянеца девку, на Русальну неделю вубира́ем (за русалку)» [ПА, Барбаров]. Иногда фиксировались определенные принципы

отбора: «Харóшу, самастая́тельну дéўку (избирали)» [ПА, Заспа]; «У кого длинные волосы, того за русалку брали» [ПА, Ручаевка]; «Катóра сиротá, нема мáтки, дак за русáлку тую убирáють» [ПМ-С, Дубровица]; «Выбирáли дзéўку, ў якои бáцьки нямá» [ПА, Кирово].

Реже роль русалки исполняли пожилые женщины: «Тыждень после Трóицы дак правóдили русáлки: стáрая бáба адéне рубáшку белаю да тёп-тёп, — лякáе детéй» [ПА, Плехов]; «Рядили одну бабу старую, клали ей горб на плечи и называли „русалкой“» [ПМ-Е, Веселовка].

В тех случаях, когда в обряде преобладали игровые, развлекательные моменты, персонажами ряжения становились парни (например, «выбирают одного парня, кто шибко бегает», чтобы гонялся за девушками) или переряженные парень и девушка.

Участниками обряда чаще всего выступали девушки и женщины, без участия парней, однако последние нередко присоединялись к девушкам на заключительном этапе «проводов», когда жгли костры, «русалка» гонялась за участниками процессии, пугая их, и все возвращались по домам.

В некоторых вариантах обряда нет избранного персонажа ряжения — все участницы надевали венки и шли с песнями в поле или на кладбище, где венки сбрасывали с себя и разбегались: «Провóдят русалок на Рóзыгры, во втóрак — ўбирáюца диўки́ ў венóчкы, идýт и спивают. Ки́дают венóчкы ў мóгилки и утекáют» [ПА, Журба].

б) Формы и атрибуты ряжения. Именно венки и другая зелень является наиболее устойчивым знаком ряжения «русалки» в полесской традиции. Практически во всех описаниях фигурируют сплетенные специально для обряда «проводов» венки. В тех записях, где есть указание, из чего они делались, чаще всего упоминается хмель [ПА, Заспа, Будка, Вербовичи, Углы, Ручаевка], ветки березы [ПА, Веселовка, Злеев, Дубровица, Верх. Жары] и крапива [ПА, Мощенка, Дубровка, Злеев]. Обычным считалось использование для венков цветов (васильков, колокольцев), папоротника, колосьев ржи и другой зелени.

Иногда отмечалось, что на ряженую надевали сразу несколько венков или что ее всю увешивали зеленью: «Полностью завешивают зеленью, чтобы не видно было одежды» [ПМ-П, Дубровка];

«Две-три женщины, исполняющие роль „русалок", с головы до ног украшены хмелем» [ПМ-Е, Хоромное]; «Русалка вся в зелени, много венков...» [ПА, Днепровское]; «Девушку украшали листьями папоротника, надевали большой венок из папоротника, который закрывал ей лицо и спускался почти до земли. „Русалка" ничего не видела, поэтому ее вели под руки...» [ПА, Мощенка].

Эта любопытная деталь ряжения — закрывать лицо или глаза, чтобы «русалка» ничего не видела, — перекликается с рассмотренными выше описаниями мифологической русалки в поверьях («лица не видно», «с закрытыми глазами», «з доўгими волосами, якия закры́валы во́чы») и дает основание напомнить, что мотив «невидимости», как и «слепоты», признан особенностью персонажей «загробного мира» [Пропп 1946, с. 60; Седакова 1983, с. 52]. Ср., например: «Русалку наряжали у платок, косы опускали так, штоб глаза закрыты были. У кожнай групы девак — свая „русалка"» [ПА, Злеев]; «Аденем ей вянок из васильков, ленты прывьязували, платки якы́е ста́рые з махра́ми обья́зують, хвартухы́, так ото́ ко́сы спуска́е, шчоб висе́ли на ло́би (показывает жестом, что волосы закрывали лицо)» [ПА, Грабовка].

Как и наличие венка, обязательным знаком ряжения считались распущенные по плечам волосы («незаплетена девки ходили», «русалка косы распускала»), что тоже полностью соответствовало представлениям о русалках, известным по материалам поверий и быличек. Естественно, что в обрядовой традиции ряжения более заметно преобладание черт привлекательного персонажа, чем это было в поверьях, где русалка часто изображалась косматой, страшной, заросшей, голой. Только редкие свидетельства фиксировали в ряжении некоторые признаки «страшного» облика: «рядили одну бабу старую, клали ей горб на плечи», «старая баба адене рубашку белаю», «парни вставали на вилки́, надевали белые рубашки и повязывались платками».

Белая одежда или полураздетость — одна из частых особенностей ряжения: «Сплято́м таку́ уже касу́ доўже́нну с крапи́вы, аку́таем яко́ю по́лкою яе бе́лою, шоб ви́дно, когда тёмно... Ветками ее обвязывали, понасты́ркаем всякого, прибяро́м и уже вядо́м» [ПА, Мощенка]; «Диу́чата идуть да кла́дбишча... А там яка́я де́ўка разберецца, ў адной саро́чце захова́ецца, шчо ее нихто не ба́чыть, да ву́скачыть така́ сраше́нна, бягыть, каб сьмерть сама́...

А му ўтяка́ем» [ПА, Ручаевка]. В с. Замошье, где терминология «проводы русалки» не обнаружена, на Ивана Купалу, когда за селом собиралась молодежь, — «одна раздева́еца и ро́бица „руса́лка“, ў гря́зи ма́жеца. Па́лица аго́нь, и уже ета руса́лка бяжыть и крычыть... бе́гае за де́тьми» [ПА].

Чаще, однако, отмечалось, что «русалку» одевали нарядно, украшали цветами, лентами, иногда водили ее в наряде невесты: «Аде́нем бе́лае платье, зробим ей венка́, фату бе́лу и ведо́м и спива́ем ў вечере» [ПА, Барбаров].

В большей степени черты «устрашающего» облика русалки характерны для ряжения южнорусского типа обряда. По материалам Д. К. Зеленина, русалок изображали девушки в одних рубашках, с распущенными и перекинутыми на лицо волосами, одетые в безобразную одежду, чернили лицо сажей, рядились чучелами, по некоторым вариантам описаний, они участвовали в обряде «проводов» верхом на кочерге и с помелом в руках [Зеленин 1916, с. 236–240]. В Рязанской и Саратовской губ. в отдельных вариантах обряда роль русалки выполняло «чучело женского вида» (ржаной сноп, обряженный в женскую одежду, или тряпичная кукла), однако такой тип обряда Д. К. Зеленин считал редкостью. Из полесских материалов варианты с соломенным чучелом — тоже редкие — встречаются лишь там, где этот обряд приурочен ко дню Ивана Купалы [Довнар-Запольский 1909, с. 311; Радченко 1888, с. 26].

в) Пространственно-временные характеристики. Во многих описаниях ПА опущены данные о времени проведения обряда. Там, где они есть, всегда называется вечер или время после захода солнца: «ў вечер ў васкресенне траво́дят (русалку)» [ПА, Дубровица]; «ў понедельник, после уже Троицы... так уже ў вечери собираются бабы на улицу, вьют венки» [ПА, Углы]; «ве́чером, тёмно уже...» [ПА, Ручаевка]; «обряд происходил около полуночи» [ПА, Мощенка].

Иногда есть указания на то, что днем собирались, чтобы изготовить венки, а вечером начинаются сами «проводы»: «У нас русалку водят на Йвана Купалу. После обеда собираются женщины и дети, идут в поле, плетут венки... После захода солнца начинают с конца села вести русалку» [ПА, Дубровка].

Наиболее традиционным местом выпроваживания русалки следует признать ржаное поле: «идуть усим сялом туды, дзе пасеяна

жыта». Варианты ответов этого типа фиксировались во многих пунктах [ПА, Веселовка, Дубровка, Страдубка, Мощенка, Грабовка, Хоробичи, Севки, Усоха-Буда]. Таким же устойчивым в традиции полесского обряда местом считалось и кладбище, куда «провожали русалку» [ПА, Новинки, Дубровица, Красноселье, Углы, Днепровское, Журба, Ручаевка, Пирки, Верхн. Жары]. Иногда оба варианта фиксировались в одних и тех же пунктах: «и на жыто, и на кладбишче водили» [Севки]; «да кладбишча вели, там и жыто» [ПА, Дубровица]; «шли ў жыто... патом идем да кла́дбишча» [ПА, Ручаевка].

Кроме этих ритуально значимых мест (жито — кладбище), характерных как для поверий, так и для обрядовой традиции, упоминались и другие: «ў лес право́дили русалку, ў го́ру, на шлях» [ПА, Старые Яриловичи], «на гору к дубу» [ПА, Вел. Бор.], «в лес вели» [ПА, Комаровичи], «на мост провядуть [ПА, Пирки], «к воде» [ПА, Злеев]. Нередко сохранялось указание на необходимость вывести русалку просто за пределы села: «вядуть ў конец сяла», «за село», «за село к нивам», «через всю деревню в поле ведуть» или «по улице водили», «вдоль села». В вариантах южнорусского обряда чаще всего фигурировало ржаное поле, места у воды и выпроваживание за пределы села, города.

г) Состав ритуальных действий. О собирании цветов, плетении венков и наряжении «русалки» как подготовительном этапе обряда мы уже говорили выше. Центральным ритуальным действием, составляющим основной элемент обряда «проводов», было само шествие и вождение ряженой (или группы ряженых) за пределы села, — он оставался обязательным и неизменным во всех вариантах описаний. Набор остальных обрядовых действий мог варьироваться. Причем в восприятии участников обряда и в мотивировках действий отчетливо осознавался факт выпроваживания и избавления от русалки как основная цель обряда, и когда все возвращались в село, то всячески подчеркивали своим поведением и репликами, что русалок больше нет, что отныне их можно не бояться и везде свободно ходить.

Об особенностях организации этого шествия говорится очень редко. Из немногочисленных сведений удается лишь установить, что «русалку» вели под руки во главе процессии, остальные шли следом. Только в двух записях упоминается, что все участницы бе-

рутся за руки, образуя цепочку или вытянутый хоровод: «бабы берутся за руки и идут усим сялом» вслед за ряженой [ПА, Будка]; «русалку наряжали в цветы и водили во главе хоровода с улицы на улицу, пели, один за один руками поберутся...» [ПМ-П, Петрова Гута]. Эта особенность отмечалась и в описании обряда «проводов» (Гомельского у.), опубликованного в материалах П. В. Шейна: «Вечером, когда уже взойдет луна, девушки с распущенными волосами, переплетенными лентами, надевают изготовленные венки, становятся в ряд, взявшись за руки, „русалка“ впереди, и с пением идут длинной вереницей за село к нивам. На пути передняя пара подымает в виде дуги руки, под которые, наклонившись, проходят все остальные» [Шейн 1887, с. 200].

Вторым непременным элементом в составе ритуальных действий было исполнение песен, из которых одна «Проведу русалку до бору, сама вернуся до дому» считалась знаком обряда, с нее начинали пение во время шествия только на момент «проводов», на обратном пути ее уже, как правило, не исполняли, а пели любые песни.

Третьим из наиболее типичных ритуальных действий следует признать чрезвычайно устойчивый обычай пугать участников обряда «русалкой», которая гоняется за ними, пытаясь кого-нибудь догнать. Эта акция проводится обычно в тот момент, когда ряженую уже привели к месту изгнания (в жито, на кладбище, в лес, за село) или при возвращении молодежи в село: «Девчата венки плетут из березы, идут в жито, оттуда бегом бегут, кричат: „Ой, русалка догонит!“» [ПА, Хоробичи]; «На Ивана Петровського колись девки плели венки, надевали на голову одной, вели в жито... кличут: „Русалки!“ Приведут в жыто, бросят, а оттуда — косы раскосматят, бегом оттудова, а она за ими гоницца» [ПА, Заспа]; «Вядóм ў жы́то. А уже ў жыти пастаить (русалка) и дáле бяжáть усе, ўцякáють, а яна лóветь нас... Адни деўчáта вели, хлóпцы нет» [ПА, Грабовка]; «...Тады ее в жыто и кинуть... и утекають от тоей девки, а та русалка бежить, возьме крапивы целый куст и уже догонить и крапивой бье» [ПМ-П, Пересвятое]; «Вóзьме дéўка, раздéнецца нáголо, тóльки ў сарóчцы да без хýстки, ў мóгилкы залéзя (т. е. спрячется на кладбище), да тады ўже... Як ўже уля́жэ за нáми! И бéгли ад ее, и пáдали — чагó ни рабúли... Пужáла так» [ПА, Ручаевка].

В некоторых описаниях этого типа сохраняются формулы предостережений против вредоносных действий русалок: «Все стараются убежать от русалки, если она кого догонит, то вымажет сажей (вар.: смолой)» [ПА, Комаровичи]; «толкают ряженую в жито и бегут от нее, не то — залоскочет насмерть» [ПА, Заспа]; «Беро́м венки на головы, идо́м ў жыто, руса́лку прибира́ем — бе́лое чего (наденем), венок... она гоня́ется за нами по жыту. Як паймае — залоско́четь» [ПА, Новокузнечная]; «Приводят в жито и ки́дають, а яна уже бежить, кого поймае, дак подушить» [ПМ-П, Страдубка].

Элемент «пугания» настолько устойчив в традиции полесского обряда, что может рассматриваться в качестве структурообразующего компонента «проводов». Во многих описаниях сохраняется именно этот минимальный состав ритуала: шествие с «русалкой», сопровождаемое пением обрядовых песен, толкание ее в жито и затем разыгрывание действий, связанных с мотивами страха, пугания, погони, — на этом обряд заканчивается. Однако этот компонент обряда мог реализоваться и в других формах, т. е. не обязательно разбегались от «русалки». В некоторых вариантах ряженая не предпринимала действий «пугания», но после завершения «проводов» все участники разбегались в страхе, что «русалка догонит»: «проведем русалки, дак бяжим вельми (обратно в село)» [ПМ-П, Углы]; Прово́дять русалку на кла́дбишче... Потом уже оттỳль бягуть все» [ПА, Красноселье]. Любопытна при этом рекомендация: возвращаясь в село после «проводов русалки», надо было на бегу трижды перекувыркнуться через голову («как дети малые кувыркаються»). Часто функцию «пугания», «погони» берут на себя парни, принимавшие участие в обряде или специально поджидавшие за селом процессию девушек: «Парни девок ганяли, пужали (сразу после завершения обряда)» [ПА, Дубровица]; «Парни с кнутами гонят девушек из жита» [ПА, Хоробичи]; «Парни заранее ховаюца в рожь... как только девушки подойдут близко, они выскакивали и гонялись за ними, пугали их... кого уловят — лоскотали, как русалки» [ПМ-Е, Карховка].

Большой интерес представляют действия парней, натягивающих веревку через дорогу, по которой в темноте бегут участницы обряда, возвращаясь в село: «Хлопцы уже где-то возьмуть и перетя́гнуть вулицу веро́ўкою да уже ка́жуть переско́чыть де́ўкам. Хто зачапи́ўса, упаў, ка́же: вона умре́, бо не переско́чыла» [ПА, Крас-

носелье]; «Хлопцы, впереди веревку натянут через дорогу — мы же не знаем, бежим, да падаем, кричим, да водой обливали девок» [ПМ-П, Углы]. «Дзе́ўки уцяка́ють, а хло́пцы перапнуць ву́лицу вяро́ўкай и даганя́юць дзе́вок. Мы ўжо па́даем, а яны за на́ми» [ПА, Вербовичи].

За игровыми элементами этих шутливых действий стоят, по-видимому, отголоски определенных ритуальных практик, осмысляемых как установление преграды с целью предотвращения возможности возврата русалки в село.

Действия участников обряда по отношению к «русалке» на месте «проводов» (в жите, на кладбище, в лесу) описываются, как правило, лаконично: «пускають ў жыта́», «приведут в жито, бросят и бегом» (вар.: «толкают», «ки́дают», «постоят в жите»). Часто такие свидетельства дополняются указаниями, что с «русалки» срывается венок, вся зелень, что ее «разряживают», снимают украшения. Венки и зелень, сорванные с «русалки», относили на свои огороды, клали на капусту: «Бабы зрываюць гэты хмель и нясуць яго на грады, каб расли гурки, капуста» [ПМ-П, Будка]. К этому моменту обряда приурочен изредка описываемый обычай «качаться» по житу или на кладбище, когда приводят ряженую на поле и срывают с нее венок, бывает, что она должна еще поваляться в жите: «...а ў поле уже жы́то парасте... Оно ж са́мо колос лье... Да (мы) як вы́качаем це жы́то... Руса́ўка поко́тица по жыту, а мы ўслед» [ПА, Мощенка]; «На мо́гилки шли об хрэст побить венки, покача́юца на мо́гилках (девки) и тади несуть венки на капусту» [ПА, Верхн. Жары].

д) Костры и действия возле них. Из ритуальных действий, сопутствующих обряду «проводов», наиболее устойчивым и распространенным является обычай разжигать костры и перепрыгивать через них. Место его в структуре «русальных проводов» строго не закреплено: иногда костры жгли до хождения в жито: «На галявини розпалювалы велике вогнище и через него стрыбали и молоди, и стари. Потом заводылы „русалку“ в жыто...» [ПМ-Е, Веселовка]. Чаще игры у костра происходили сразу после акта «проводов», причем функция «проводов» закреплялась преимущественно за девушками, а функция устройства костра — за парнями: «Хло́пцы расклада́юць огонь, шоб усе перэски́кнули через его, а хто не — того крапи́вою» [ПА, Кирово]; «Кост-

ры жгут на кладбище, перепрыгивают, хлопцы гоняются за девками» [ПА, Ручаевка]; «Хлопцы кастры зажыгали, девак ганяли, пужали, вадой абливали» [ПМ-С, Дубровица].

Наиболее последовательно традиция разжигания костров удерживалась в тех пунктах, где «проводы русалки» приходились на период купальских праздников (преимущественно в южных районах Гомельской обл., расположенных между Припятью и Днепром). В качестве вариантной формы этой традиции там фиксировался обычай жечь факелы и бегать с ними по полю: «На Купа́лного Ивана прово́дили русалок. Хло́пцы кулёў ў по́ле накладуть да запа́лять, на жёрдках кулёў понаса́жують, запа́лять. То — „купа́йло“. Бе́гають з тым „купа́йлой“, пеють де́ўки: „Проведе́м русалку да бо́ру“» [ПА, Маложин]; «А тады по́йдом уже к жы́ту, беро́м тако́га жёрдку, куля́ насадим, запа́лим... сало́му ўстрыкне́, па́лится, све́тло кругом ад „купа́йла“ таго, а му ўже хо́дим, пе́ем, паку́ль згары́ть» [ПА, Ручаевка].

Однако раскладывание костра и перепрыгивание через него встречается и в рамках обрядности Русальной недели: «На Руса́лку (= понедельник после Русальной недели) костры позапа́ливают, венки пожгут — и назад идут» [ПА, Пирки]; «На мо́гилках костры кла́ли, як русалку прово́дили» [там же]; «На „Руса́лки“ накла́ли агню. Распляли тую девушку — ана русалка была — и через аго́нь плыга́ть. И хло́пцы лави́ли яе́. Плыгну́ла через аго́нь, и там яе пайма́ли» [ПА, Стар. Яриловичи]; «На другую неделю (после Троицы) пайдем русалок право́дить. Сабира́имся все, скла́дываем кастер с бяро́зы, сабира́ем якие где бы ни были цветы, вьем венки... Адну убира́ем (за русалку) и тады идем к етаму кастру» [ПА, Комаровичи].

Обычай разжигать костры при «проводах русалки» в первый день Петрова поста отмечался и в этнографических источниках. По сообщениям из Гомельского у., ряженую «русалку» выпроваживали далеко за околицу села, там парни разжигали костры, перепрыгивали через них, а девушки проворно бросали в них венки и разбегались в стороны, «русалка ловит их и кого поймает, того щекочет» [Шейн 1887, с. 200]. Близкий по форме вариант «проводов», но с чучелом вместо ряженой, был отмечен в Рязанской губ.: вечером на «Русальное заговенье» молодежь делает чучело женщины, называемое «русалкой». Его выносят далеко за

село, где уже заранее приготовлен ребятишками большой костер, в который бросают чучело и поочередно все перескакивают через огонь [ЭО, 1897, № 2/3, с. 164].

е) Практика обливания друг друга водой отмечалась в описаниях обряда «проводов» гораздо реже. Обычно она включалась в круг игровых и шутливых действий: парни обливали водой девок, возвращавшихся после совершения обряда в село (Дубровица, Углы, Злеев). Иногда указывалось, что специально для целей взаимного обливания молодежь ходила к реке: «Водой обливали парни девок... У ваде нас полностью пообмачуют. Дзевки парней на речке попрыскают» [ПА, Злеев]. В тех случаях, когда «русалку» вели к реке, актом «проводов» считалось забрасывание венков в реку: «На Русальну няделю веночки вили, клали (на головы) да девки спевали... А потом их вниз по течению гнали, гнали и песком сыпали (т. е. горсть песка бросали в речку)» [ПА, Голубица].

Вообще для полесской традиции варианты «проводов русалки», включающие действия у воды, не являются типичными, однако обращает на себя внимание фразеология типа «топить русалку», сохранившаяся в с. Середы Емильчинского р-на Житомирской обл. (самого обряда и термина «проводы русалки» там не знают): «В останний день Русального тыжня „топили русалку“ — тилькы казалы так, специально ничого не робылы... Жинкы и чоловикы збыралыся до днеи хаты, варылы варэныкы, пылы горилку. Казалы: „Уже нема русалкы!“» [ПМ-Г].

ж) Ритуальные действия с венками заслуживают особого внимания, поскольку венки в «русальных проводах» были не только знаком ряжения, но символом самой «русалки», ее заменой. Выше уже приводились наиболее типичные формы таких действий: венки срывали с «русалки» и уносили на огороды, сплавляли вниз по реке, бросали в костер, иногда их перебрасывали через костер, а затем сжигали. При проводах в ржаное поле венок с «русалки» бросали в жито и разбегались: «Доведут (русалку) до жыта, вено́к в жыто ки́нут — и бегом, она го́нится» [ПА, Заспа]. Часто отмечалось, что венок с «русалки» оставляли в жите, а свои несли на капусту: «Вено́к зрыва́ють (с „русалки“), в жы́то кида́ють. Русалка гоница... Венки з хмеля, каторые (девки) рвут на куски и на капу́сту несуть, шоб кочаны завива́лись. Ка́жный кладе́ на тую грядку, шоб капуста харо́шая была» [там же].

В тех вариантах обряда, где русалку водили на кладбище, венки вешали там на кресты, на деревья, оставляли на воротах: «Венки оставляют на кладбище, оттуда бегут назад» [ПА, Красноселье]; «Паве́шають вянки на кресты, на варо́та кладбишча, да сберуца да до́му» [ПМ-С, Дубровица]; «...на кладбище венок „русалки“ вешали на ворота кладбища, где он висел, пока не засохнет, другие девушки вешали свои венки на кресты над могилами своих родных или приносили домой и клали на огород на капусту» [там же].

Когда обряд совершался двуэтапно, т.е. ряженую вели сначала на кладбище, а потом в жито (или наоборот), действия с венками повторялись на каждом этапе: «Несешь веночки эти (на кладбище)... С каждого двора иде хто... Придем, повесим веночки на могилки, а потом назад. Их! Русалка за нами бежит... С мо́гилок несут на жито веночки, ще й в жито несут по веночку — кинут и кричат: „Проведу русалочку“...» [ПМ-П, Севки]; «Хади́ли ў жыта́... потом на кладбище и венок оставля́ли, ве́шали на ду́ба...» [ПМ-С, Дубровица]; «на кладбище венки подбрасывали над головой» [там же].

Забрасывание венков на деревья могло совершаться не только на кладбище. Иногда специально ходили к одиноко растущему в поле дереву (березе, груше) или в лес к дубу: «Через деревню ў поле ведуть (русалку), там груша стаить... Деўки ўсе ў венках идуть, да тэи венки́ на гру́шу покидываём, а сами да дому» [ПА, Барбаров]; «...веду́ць и спева́юць, по́тым венка́ зьнима́юць, ве́шаюць на беро́зу (вар.: „вешали венки на дуб“)» [ПА, Кирово].

Отчетливо прослеживаемый параллелизм действий, совершаемых с ряженой «русалкой» и с венками как ее заменой, можно дополнить здесь редким сообщением, полученным из с. Вербовичи Наровлянского р-на Гомельской обл., о том, что при «проводах русалки» ее «загоняли» на дерево: «На Купа́ло му руса́лку загоня́ли на грушу. На гру́шу вянки ки́дали, а по́тым их на гра́ды на капу́сту носили, коб ву́сень не еў... Му руса́лку роби́ли з пе́рша дзе́ўки. Яна ко́сы разпуска́ла и ле́зла на гру́шу, што на пого́нах (в поле) стоя́ла. Там сядзе́ла... (Потом) скика́е з туй груши и пужа́е дзе́вок и хло́пцаў...» [ПА].

Эта функция венков, символизирующих собой русалку, особенно заметна в тех вариантах обряда, где отсутствует фигура

ряженой и все ритуальные действия по «выпроваживанию» русалки направлены именно на венки: «На Ро́зыгры во вто́рак их (русалок) ужэ́ прово́дят. Идут круго́м поля, ўбира́юцца девушки у вено́чки, идут у мо́гилок и спивают, а тады вено́чки ки́дают ў мо́гилкы и утека́ют» [ПА, Журба]; «Плели венки из хмеля, адевали на гало́ўку деўча́та и шли ў жы́то... А адин обшчый вено́к вили́ и не́сли, на го́лову яго не аде́вали... бальшо́й таки́ вено́к. Патом идем да кла́дбишча, а на кла́дбишче стая́ў таки́ о́бшчый хрэст — не яки́й там, де пако́йник, а о́бшчый — и на е́тат хрэст ве́шали е́тай вено́к. А патом верна́лися да до́му» [ПА, Ручаевка].

Таким образом, основной состав ритуальных действий, производимых с венками, сводился к следующему ряду: их относили на кладбище — бросали в жито — сжигали в костре — сплавляли по воде — подбрасывали вверх — забрасывали на дерево. По понятным причинам точного совпадения с формами выпроваживания ряженой «русалки» быть не могло, но показательно, что ее таким же образом водили на кладбище, в жито, к воде, к костру, к дереву. Кроме того, выразительно демонстрирует параллелизм действий обрядовая терминология: «палить русалку», «топить русалку», «загонять на грушу».

Более определенно выявляется этот же набор действий в том комплексе южнорусского типа обряда «проводов русалки», где ряженая заменена соломенным чучелом: его бросали в ржаное поле — хоронили, зарывая в землю, — сжигали на костре — сплавляли по реке [Зеленин 1916, с. 242–246; Соколова 1979, с. 218–227].

II.3. Выводы

Анализ вариантов полесского ритуала «проводов русалки» показал, что есть все основания рассматривать обрядовую традицию как продолжение поверий о русалках. Например, полностью совпадают сроки «проводов» с представлениями о времени «ухода», исчезновения мифологических русалок. Отдельные элементы ряжения (закрытые глаза или заслоненное лицо, подкладывание горба, белая одежда, а в южнорусском типе — чернение лица сажей, лохмотья) выдают черты, характеризующие персонажей, принадлежащих «загробному миру». Эти же связи раскрывает терминология календарных дат: *Навська Трийця*, *Мерт-*

вых Трийца, Крывый четверг, Проводы. Значение кладбища как типичного ритуального пространства, ночное время «проводов» и особенно элементы «страха», «пугания», панического бегства от «русалки», — все подтверждает богатый материал поверий, соотносящих русалок с душами умерших. Показательны также совпадения мест выпроваживания ряженой в обряде (в жито, на кладбище, к воде, к дереву) и соответствующих мест обитания мифологических русалок в поверьях.

Вместе с тем нужно заметить, что если в материалах поверий русалки прямо осознаются и называются душами умерших (женщин, девушек, детей), посещавших один раз в году, на Троицу, своих родных, то в обрядовой традиции связь ряженой «русалки» с «тем светом» обнаруживается лишь путем реконструкции на основе формального анализа структуры «русальных проводов». Кроме того, в контексте всего мифологического комплекса представлений о летнем появлении и последующем исчезновении русалок ритуал «проводов» отражает заключительный момент: выпроваживания русалки, отправки ее на «тот свет». Основной набор акциональных форм «проводов», производимых с венками, с чучелом и — символически — с «русалкой» (сожжение или перепрыгивание через костер — сплавление по воде или толкание ряженой в воду — выпроваживание на кладбище — забрасывание на дерево), а также отмеченная выше терминология («палить русалку», «топить», «закопувать русалку», «загонять на грушу») позволяют рассматривать эти действия как равнозначные и основанные на единой семантике, сходной с представлениями о путях перехода в загробный мир, присущими погребальному комплексу. Ср., например, известный в поминальном цикле обрядов набор способов передачи умершим вещей и ритуальной пищи путем закапывания — сжигания — пускания по воде — забрасывания на дерево, а также равноправные метафоры, разрабатывающие тему «смерть как путь» в погребальном цикле: «дорога — вода — огонь — дерево» [Седакова 1983, с. 40–47].

В составе этого семантического комплекса остается по-прежнему неясной связь русалок с житом, настойчиво повторяющаяся как в обряде, так и в поверьях. Если рассматривать формы «проводов» в житное поле — на кладбище — к костру — к воде — к дереву как равнозначные и взаимозаменяемые способы отправки на «тот свет»,

то первый элемент ряда выпадает из традиционной схемы тех зон контактов с потусторонним миром, которые уже достаточно хорошо изучены и описаны в специальной литературе, посвященной проблеме локализации «области смерти», мифологического «вырея». Возможно, вождение «русалки» в жито следует рассматривать как этап, предшествующий ритуальным «проводам», так как во многих вариантах после него следовали действия у костра или шествие на кладбище. Кроме того, по материалам поверий, русалки гуляют по житу лишь короткое время между своими переходами: «из воды вылазят, ходют по жыту, потом в море уходят», «ани тилько гуляють по жыту, а строк выходить, ани у могилы идуть», «оны с кладбишча прыходять... по жыти гуляють и зноў туды, на свое ми́сце» и т. п. В таком случае следовало бы попытаться расшифровать смысл и значение этого этапа вождения «русалки» в жито в структуре обряда. Однако вопрос о связи русалок со злаками, с цветением ржи, с урожаем входит, по-видимому, в целый комплекс сложных мифологических представлений о том, что венки, троицкая зелень, завивание березок каким-то неясным образом соотносятся с русалками.

III. Связь русалок с растительностью

В двух первых разделах была предпринята попытка раскрыть основные аспекты полесской «русальной» традиции: по данным поверий, запретов, ряда троицких обычаев явственно обнаруживаются признаки, связывающие русалок с миром умерших; обрядовые элементы «проводов» более наглядно позволяют проследить черты их сезонного появления и исчезновения, поминальную символику и связь с растениями; наконец, былички, комплекс оберегов, формулы угроз раскрывают демонологическую сущность русалок, их принадлежность к «нечистой силе».

Третий раздел целиком посвящен наиболее сложному вопросу, касающемуся связи русалок с растительностью. Здесь наряду с полесскими материалами будут привлекаться и литературные данные.

Итак, основные характеристики этой связи сводились, как мы видели выше, к соотношениям: русалка и дерево (береза, дуб,

груша); русалка и венок, сплетенный на Русальной неделе из березовых веток, колосьев, крапивы, трав и цветов; русалка и цветущая рожь.

Для первого типа соотношения мы предложили толкование, основанное на представлениях о дереве как пути перехода на «тот свет» и обратно. Сходное значение обнаруживается и в факте связи русалок с водой. Характерны уже упоминавшиеся варианты ответов на вопрос «откуда появлялись русалки на Русальной неделе», известные по данным Полесского архива: «из могил выходять», «с того света», «з земли выходять», «з березы спускаюца».

Считалось, что в последний день перед уходом русалки собирались на большой дуб, там веселились, пели песни, а затем исчезали: «Конец Руса́льного тыжня — цэ ро́зыгры, Руса́льны ро́зыгры. Русалки собираются на великий дуб и спивают там на дубе: „Стой, дубе, и не тожейся (?), попьемо-попьемо и разойде́мся...“ Русалки свой обед спра́вять — и после обеда уже ўсё...» [ПА, Выступовичи]; «Русалкы вже той день кончали свуй, той Купальный день, так ены вже поухо́дили... (перед тем, как уйти) круго́м ду́ба хо́дять. Яны такие мале́нькие, як отэ́тые обезьяны, кошла́тые... и спиваютъ: „Стой, ду́бе, не то́ркайса (?), мы попьём-поедим да й розо́йдомса“» [ПА, Кочище].

Представления о том, что души умерших переселяются на некоторое время на дерево, широко известны у многих народов. В свое время К. Мошиньский представил убедительные доводы в пользу гипотезы о том, что не сами по себе деревья служили для славян предметом культа, они рассматривались как вместилище и место пребывания душ [Moszyński 1967, c. 517–519, 522, 553–556].

По свидетельству А. Вацлавика, словаки повсеместно верили, что душа человека, как только выйдет из тела, садится на ближайшее дерево и остается там до определенного поминального срока [Václavík 1959, s. 172–173]. Для сравнения напомним широко распространенные восточнославянские данные: «душа человека после его смерти погружается в воду» [Булгаковский 1890, с. 190; Зеленин 1914, с. 294].

Сочетание обоих вариантов мест обитания душ (дерево — вода) обнаруживается в характерной фразеологии: «уйти в кокорье» (сев.-рус.) в значении умереть, где «кокорь» — кривое дерево (ствол с сучьями), принесенное по воде течением [Седакова 1983,

с. 140], а также в закарпатском поверье о способности ходячих покойников («вампиров») превращаться в кривое засохшее дерево, нависшее над водой [Богатырев 1971, с. 279–280]. В таком контексте локализация русалок на дереве (обычно — на «кривой березе») и в воде может рассматриваться дополнительным свидетельством их принадлежности к «навьям». Любопытно оформлено сочетание понятий «дерево — вода» в шутливых полесских угрозах, обращенных к нарушившим запрет купаться на Русальной неделе: «Не иди ў речку — русалка схватит... Ну, купайтесь, купайтесь — верба́ на голове вы́расте!» (вар.: «на заднице выракте») [ПА, Макишин].

Мифологические представления о том, что вода и деревья служили «дорогой» для душ умерших при их сезонных переходах с «того света» и обратно, отразились на характеристике персонажей «нечистой силы». Такие поверья широко известны, например, в белорусской традиции: «Наши крестьяне верят, что черт от 6 января до Вербного воскресенья сидит на вербе, а во время водосвятия он выбегает из воды. Затем от Вербного воскресенья опять идет в воду» [Шейн 1902, с. 310]; «С освящением воды в канун Богоявления дьявол вывозит своих детей из воды, садится на сани и перевозит на дерево» [Крачковский 1874, с. 175]; «Водяной... не все время живет в воде, т. к. его гоняет Бог: до Крещения водяной сидит в воде, а потом переходит в лозу, отчего и называется „лозовиком“, потом он переходит на сушу, в прибрежную траву и только после Спаса снова попадает в воду» [Довнар-Запольский 1909, с. 283].

Характерно, что дерево, выступая в поверьях как бы медиатором между этим и «тем» светом, является пристанищем как для душ умерших и «нечистой силы», так и для святых и Богородицы. Ср., например, запрет: «Живой яблони и груши нельзя срубить, потому что, как известно, на этих деревьях обыкновенно отдыхает Прачиста мати, когда *снисходит на землю*» [Никифоровский 1897, с. 127]. Большую популярность поверий того же типа о том, что Матерь Божья живет или отдыхает на липе, отметил К. Мошиньский [Moszyński 1967, s. 529].

Выше при анализе структуры полесского обряда мы старались не выходить за рамки ритуальных форм, терминологически обозначенных как «проводы русалки». Здесь же необходимо отметить, что весь цикл обрядов с семицкой (троицкой) березкой последовательно

обнаруживает скрытые и явные связи с «русальной» традицией. Действия с обрядовой березой совершались в те же календарные сроки (Семик — Троица — Русальная неделя), но на территории более обширной, чем зона бытования «проводов русалки» (в основном это центральные русские области, Поволжье и Сибирь): девушки обычно в Семик завязывали ветки растущей березы вроде венка или пригибали ветки к земле, приплетали к траве, часто это производили с деревом, растущим непременно рядом с ржаным полем, затем раскладывали под березой яичницу; а через несколько дней совершались как бы ритуальные «проводы» (часто терминологически никак не обозначенные): шли «развивать» березку, срубали ее, иногда обносили по домам, где устанавливали в переднем углу, приглашали «попить-поесть», угощали, а вечером «отпевали» и бросали в воду [Соколова 1979, с. 193]. Во многих местах березку «рядили», украшали цветами и лентами, наряжали в девичье платье, называли «гостейкой», «кумой» [там же], «Семиком», «Садом», «Кустом» [ФАГУ, с. 90–93], «Венком», «Столбом» [Болонев 1978, с. 138]; водили вокруг нее хороводы, чаще всего бросали в воду, реже сжигали на костре, иногда несли в рожь, разряжали, бросали там. По поверьям Дмитровского края, оставленная во ржи троицкая березка охраняет поле от града, заморозков, от червей [Зернова 1932, с. 30]. По свидетельству А. Б. Зерновой, девушка, бросающая березку в пруд, по мнению окружающих, подвергается огромной опасности: если березка сразу начнет тонуть, то это верный признак, что она не проживет и года [там же].

Весьма существенной чертой этого обрядового комплекса является то, что он осуществлялся непременно в границах протяженного ритуального времени: «завивали», «заламывали» или «рядили» березку в Семик, а разряжали и выбрасывали (разрывали, топили, сжигали) на Троицу или в понедельник после Троицы. В Новгород-Северском у. (Черниговской губ.) березку топили в реке на «Ро́зыгры», и назывался этот обряд «проводами Дрёмы» [Максимович 1877, с. 523]. В некоторых случаях наряду с березкой украшали зеленью и девушку и водили ее по селу [Соколова 1979, с. 194] или чучело укрепляли на верхушке березы и носили их топить к реке [ФАГУ, с. 88]. Показательна в этом смысле терминология, зафиксированная в Пермской губ., где на Троицу рядили куклу, называемую «березкой» [Шейн 1898, с. 355].

Таким образом, многочисленные варианты обрядов с троицкой березкой обнаруживают цепь последовательных переходов, смыкающихся с «проводными» ритуалами, где объектом «выпроваживания» или уничтожения является чучело или ряженая девушка. В специальной литературе уже был отмечен и убедительно представлен параллелизм этих взаимозаменяемых и равных по значению символов (чучела «ведьмы» и украшенного ритуального деревца) в комплексе купальского обряда, характерного для Волынского Полесья [Толстая 1982, с. 82–84].

Равнозначные ритуальные действия по отношению к ряженой девушке, ряженому чучелу, украшенной березке — позволяют рассматривать эти объекты «выпроваживания» как параллельные трансформы, в основе которых лежит единый семантический стержень. Этот ряд продолжают и ритуальные троицкие венки.

Действия с венками, сопутствующие обряду завивания березки, в местах, где обряд «проводов русалки» не фиксировался, в точности соответствовали перечисленным выше обрядовым формам: девушки носили венки тайком в лес, забрасывали их на деревья и тотчас убегали [Зеленин 1916, с. 221]. В Костромском крае завитые в Семик березовые венки кидали сначала в рожь, а в день Троицы вытаскивали и бросали в речку [Зеленин 1933, с. 617]. В Горьковской обл. «в Троицу все, даже старухи, ходили в лес завивать венки из березовых веток или луговых цветов... Венки иногда носили и на могилы. В Духов день венки кидали в речку, гадали» [ФАГУ, с. 92]. В некоторых случаях отмечалось, что венки бросали в речку, не притрагиваясь к ним руками, а сбрасывая с головы и стоя в воде спиной [Соколова 1979, с. 192], т.е. с предосторожностями, подтверждающими мотив опасения, вредоносности венков.

Круг вопросов, касающийся связи русалок с обычаем завивания берез, плетения венков, с троицкой зеленью, частично был затронут в работах Д. К. Зеленина. Он обратил, в частности, внимание на характерную терминологию: обряд завивания венков на Троицу и развешивание их на березе назывался в Черниговской губ. «встречей русалок», а развивание и раскидывание их в первый день Петрова поста — «провожанием русалок» [Зеленин 1916, с. 235]. Представление о том, что венки на березе завивались для русалок, были известны в Смоленской губ.: «Венок (на березе)

остается завитым всю неделю, в продолжение которой к нему не подходят, боясь, чтобы русалки, качающиеся тогда на завитом венке, не защекотали подходящего; если же кому нужно идти непременно в ту сторону, где венок, то избирают другой путь... Спустя неделю, именно в первое воскресенье Духова дня, русалки оставляют венок: кончилась пора их наслаждений, и девки отправляются развивать венок и раскумливаться» [Шейн 1887, с. 190–191].

Наконец, в круг этих функциональных связей, объединяющих «русалку», обрядовую березку, венки, включается по многим признакам и троицкая зелень. Так, большой интерес представляют те варианты сожжения березок, в которых отмечалось, что их использовали на Троицу в качестве «мая» (т.е. троицкой зелени). Именно троицкую березку сжигали на купальском костре, например, в Слонимском у. (Гродненской губ.): вечером на Ивана Купалу один из мужчин берет *борону* и кладет ее себе на голову, а другой берет ту высохшую *березку*, «которая осталась от майских украшений в *Троицын* день и вместе с борононосцем открывают торжественное шествие... в конце выгона за околицей сбрасывается на землю борона, на нее березка и все это немедленно *сжигается*» [Шейн 1887, с. 222; курсив наш. — *Л.В.*]. То, что сжигалась троицкая березка да еще на бороне, весьма показательно в контексте полесских поверий о русалках.

Чрезвычайно выразительная фразеология, связанная с этим же кругом поверий, была зафиксирована в с. Комаровичи: раньше это действие называлось «руса́лку па́лить». «Бяро́зы ж ты́е папа́лять на Руса́льную няделю. Руса́лку е́ту пали́ли» [ПА]; «На второе воскресенье после Троицы костер складывали из берез, кленов, которыми украшали дома на Троицу — руса́лку па́лять... е́ты клен с хаты несу́ть и па́лять, спиваюто» [там же]. В другом селе этого же района место, где сжигались троицкие березки, называлось «русалкой» [ПА, Вел. Поле].

Сама троицкая зелень, вносимая в хаты, тоже — по полесским поверьям — имела связь с русалками: «На Троицу ў зэлэ́ну суботу ло́жица трава (в домах), цэ шчыта́ют, шчо тые русалки ходы́лы, шчоб ноги у их не коло́лыся» [ПА, Днепровское]; «На зелену недилю... у суботу рубаеть зелене листе з дуба, липы, з клена, носеть в хату, кладуть на викна, пуд кроват, пуд стил, вишають на патрэты, на ворота, на калодези — це для того, щоб ко-

лыхались русалкы... Русалкы прыходеть и цилу нич и на другый день до обиду колышеться на деревах, на цих гилках, шо висять» [ПМ-Е, Камка]; «На Троицу в хату приносят татарник, полынь, липу, „щоб русалки гойда́лися“ (вар.: чтобы русалки не ходили)» [ПА, Вышевичи].

Если сопоставить ритуальные объекты, подлежащие уничтожению («выпроваживанию») в троицкий период и их терминологию, то получится убедительный по своей взаимозаменяемости ряд: ряженая русалка в венке или вся увешанная зеленью (в поверьях именуемая «кумой») — венок (без специального термина) — ряженая березка («кума», «венок») — троицкое чучело («березка») — сжигаемая троицкая зелень или березка («руса́лку па́лять»). Тот факт, что по отношению к ним совершался равнозначный комплекс одних и тех же обрядовых действий, смысл которых устойчиво сводился к идее «уничтожения — выпроваживания» чего-то вредоносного (или по крайней мере на период контактов с ним — опасного) заставляет нас признать их функциональное сходство и с бо́льшим вниманием отнестись к свидетельствам о том, что в березовые ветки вселяются души умерших, зафиксированным таким вдумчивым и серьезным этнографом, как А. Б. Зернова: «В деревне все избы убираются ветками березы, ими же украшают и передний угол в избе. По поверью, распространенному в данной местности (Дмитровский р-н Подмосковья), в эти ветки вселяются души умерших родственников. Ветки не выбрасываются и после праздника, а втыкаются над воротами для охраны скота или же кладутся в сусек для охраны от мышей, для этого же впоследствии они кладутся под снопы хлеба, под сено и в картофельные ямы» [Зернова 1932, с. 30]. Территория наиболее активного бытования обрядов с семицкой березой (русские Центральные и Поволжские обл.) позволяет также сослаться на чувашские и мордовские поверья о связи троицких деревьев с душами умерших: «В Семик, справляемый чувашами в четверг или в субботу перед Троицей, они садили перед избами деревья для того, чтобы души умерших, придя с кладбища, могли на них сидеть» [Латынин 1933, с. 16]; считалось, что умершие родственники располагались на этих деревьях, чтобы не повредить живым [там же].

В польских народных верованиях (Познаньское воев.) отразились представления о том, что в березу переселяются души умерших девушек, которые по ночам выходят из берез, танцуют возле

них и «затанцовывают насмерть» случайных прохожих; или что под одиноко растущей в поле березой непременно покоится душа умершего насильственной смертью и в таком дереве вместо сока струится кровь [Fischer 1937, s. 61].

Можно предположить, что троицкие ритуалы с деревом, ветками деревьев, зеленью были связаны с мифологическими представлениями о появлении в этот период на земле душ умерших (девушек и детей), которые «спускались с того света» по деревьям (или «выходили из могилок», «вылезали из воды») и которым через определенный период устраивали «проводы», изгоняя их на кладбище, сплавляя по воде, сжигая на костре или загоняя обратно на деревья. Напомним, что семантика «дерева как дороги» устойчиво проявляется в составе погребального обряда (см. об этом: [Невская 1980, с. 228–239; Седакова 1983, с. 44]). Чрезвычайно показательны в этом смысле формулы белорусских проклятий, обычно сулящих смерть: «Каб цябе панесла *наверх дзерава*!», «Лезь ты на сухі лес!» [Выслоўі, с. 225, 230].

Рассмотренные выше поверья о том, что на Троицу русалки «с бярозы спускающа», что в последний день перед уходом они собираются на высокий дуб, равно как и песенные мотивы о русалке, которая «на дуб лезла», а также обрядовые формы «проводов русалки» в виде забрасывания венков на деревья, позволили нам сделать допущение возможного обнаружения вариантов «выпроваживания» русалки в виде символических или прямых действий, инсценировавших залезание ряженой на дерево. И действительно, в 1985 г. в фонды ПА поступили экспедиционные материалы отряда студентов Гомельского университета, в числе которых впервые встретились свидетельства об обычае «загонять русалку на грушу» [ПА, Вербовичи]. Варианты подобных архаических форм «проводов» еще могут быть найдены при дальнейшем обследовании полесской обрядовой традиции.

Вместе с тем не может не обратить на себя внимание тот факт, что если березка, отождествляемая в троицкой обрядности с русалкой, символизирует собой как бы ее вместилище и одновременно вертикально направленный путь перехода в «верхний мир» (ср. одно из названий березки — «столб»), то венок не может рассматриваться в этом же значении, хотя по формальным признакам он тоже выступает заменой ряженой «русалки». Когда

венки бросают на могилы, в воду, в костер или забрасывают на дерево, то эти действия приравниваются к акту «проводов», «выпроваживания русалки», т. е. в определенном смысле сами цветы, травы и злаки, сплетенные венком, символизируют собой русалку.

Здесь мы подходим к вопросу, чрезвычайно мало разработанному и вместе с тем принципиально важному для понимания связи русалок с вегетативным культом и идеей плодородия. Дело в том, что по некоторым предварительным наблюдениям приходится допустить, что в соответствии с архаическими представлениями, в троицко-русальный период не только ветки деревьев, но и травы, цветы, злаки, вообще вся растительность становилась вместилищем или олицетворением русалок-«навий».

Если зеленая ветвь в троицкий период считалась, по предположениям В. Я. Проппа, «некоторым воплощением умершего» [Пропп 1963, с. 96], то это проясняет практику ряжения обрядовой русалки в ветки березы или когда ряженую полностью увешивают зеленью, уподобляя деревцу. Именно поэтому ряженая «русалка», троицкая березка, венки, сплетенные для ритуала «проводов», выступали в разных традициях равнозначными символами.

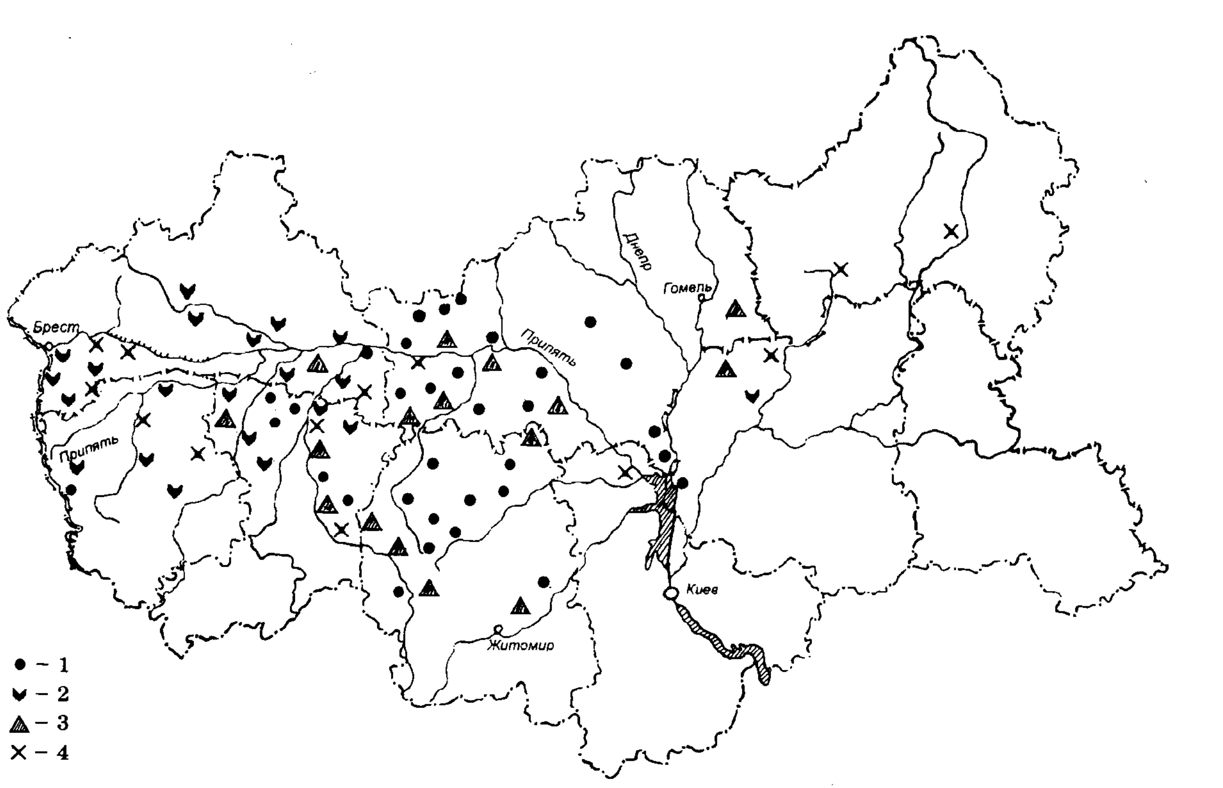
Таким образом, души умерших могли переходить из потустороннего мира на землю не только из воды или по деревьям, но и «произрастать» в зелени вообще.

Для полесской традиции цветущее ржаное поле было наиболее традиционным местом появления русалок на Русальной неделе (наряду с березовым лесом и местами у воды). Кое-где считалось, что они остаются во ржи до уборки хлебов, а затем незримо взлетают к небу [ПА, Симоничи, Дорошевичи] или что русалки «утикають у лис», когда сжинают все хлебное поле [ПА, Заболотье].

Характерно, что о присутствии русалок во ржи и на полянах судили по густоте травы и колосьев, растущих по форме круга. Самим своим появлением на растениях русалки как бы способствовали хорошему росту, цветению и урожайности. В этой связи рассмотренные выше поверья о том, что русалки гуляют по житу, «щоб цьвило́, шоб урожай быў», что хлеб водится обильнее в местах, где они бегали, позволяют расценивать вождение ряженой в жито (или установление троицкой березки в ржаном поле) как ритуал, направленный на обеспечение урожайности полей. В таком случае русалка представлялась опекуном хозяйства и уро-

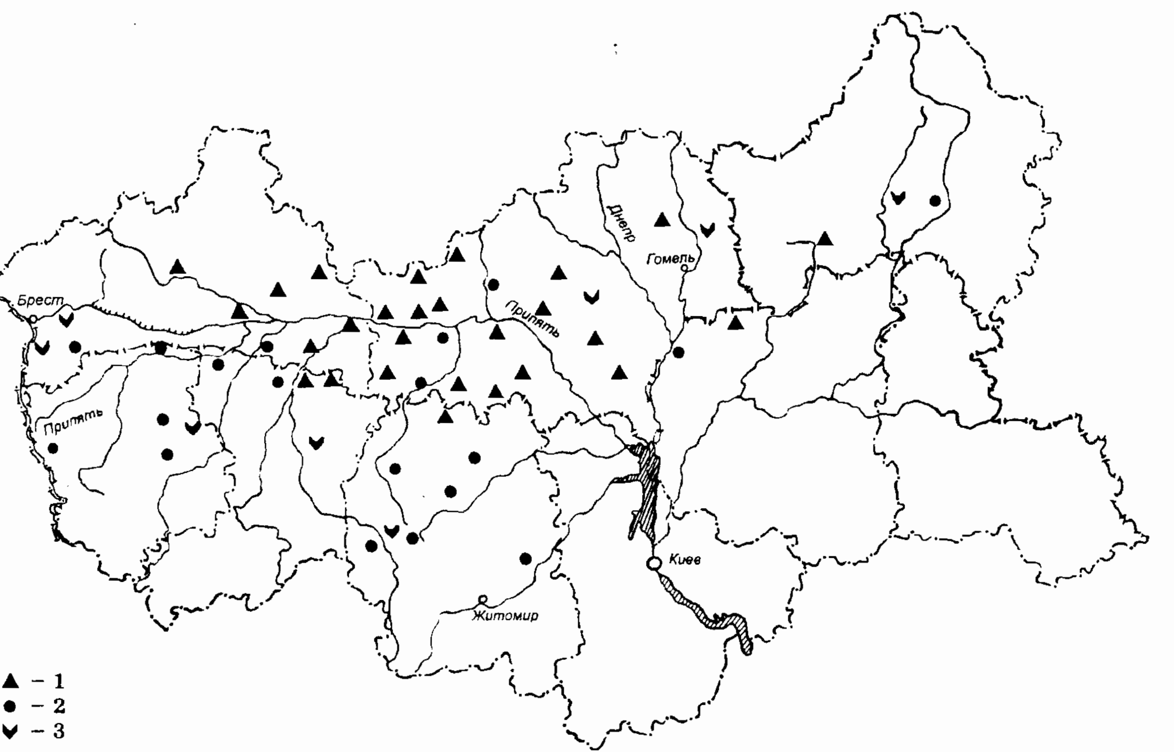
жайности полей, поскольку — как и «деды» — могла помогать («спрыя́ть») своим родственникам с «того света». О том, что урожайность, плодородие и вообще обилие посылаются «родителями» из «области смерти», неоднократно отмечалось в литературе. (См. об этом: [Седакова 1983, с. 66].)

На основании всех этих данных приходится рассматривать образ восточнославянской русалки прежде всего в связи с ее принадлежностью к миру умерших; функция ее как водяного, древесного или растительного духа всецело зависят от манистической основы. В этом контексте общая семантика обряда «проводов» может быть возведена к идее изгнания, выпроваживания, избавления от русалки (когда ритуальный период ее сезонного пребывания на земле считался закончившимся), поэтому основные формы разных вариантов обряда (вождение ряженой на кладбище — к костру — к воде — к дереву — далеко за границы села — наконец, в ржаное поле) должны рассматриваться как равнозначные, а поле ржи — как ритуальное место, обозначающее одну из зон контактов с «тем светом».



Карта 1: Кто становился русалкой

1 — умершие на Русальной неделе или на Троицу; 2 — девушки, умершие до свадьбы («заручены»); 3 — утонувшие девушки или женщины; 4 — дети, умершие до крещения



Карта 2: Внешний вид русалок

1 — тип «страшной» русалки (старые, безобразные, заросшие шерстью или лохматые);
2 — тип «привлекательной» русалки (молодые девушки с распущенными волосами, в веночках);
3 — полуженщина-полурыба

2. Цветочное имя русалки

Многолетние споры вокруг термина русалка, происхождение которого связывали то со словами типа *русый*, *русло*, то с названиями рек (*Руса*, *Рось* и т.п.), были фактически прекращены после работ Ф. Миклошича, убедительно доказавшего, что имя этого персонажа связано с названием славянского праздника русалий, которое в свою очередь восходит к латинскому термину *rosalia* (*rosaria, dies rosae*), обозначающему античный праздник роз, суть которого сводилась к поминовению умерших в период цветения роз[5]. Для многих исследователей эта этимология была свидетельством того, что языческий весенне-летний праздник русалий, упоминавшийся в древнерусских источниках с XI в., можно рассматривать как поминальный по своему характеру, а в поверьях о русалках важнейшей чертой является их принадлежность к миру умерших[6]. Однако на этом как будто и заканчивалось сходство между античным праздником роз и славянской обрядностью, связанной с русалкой. Уже Д. К. Зеленин, подробно изучивший комплекс верований о русалке, недоумевал, что же именно, кроме названия, было заимствовано из античного праздника роз в славянских русальных обычаях.

В дальнейшем в трудах С. А. Токарева, В. К. Соколовой, Т. Д. Златковской, Х. Вакарельского, С. Зечевича была высказана точка зрения о невозможности установления общих черт (помимо идентичной терминологии и календарной приуроченности) между прин-

---

5 *Fr. Miklosich.* Die christliche Terminologie der Slavischen Sprachen // Denkschriften der Akademie. Wien, 1876, Bd. 24; *Fr. Miklosich.* Die Rusalien, ein Beitrag zur Slavischen Mythologie // Sitzungsberichte der Akademie Wien. Philosophisch-historische Klasse, 1864, Bd. 66, H. 3, S. 386–405.

6 *А. Н. Веселовский.* Разыскания в области русского духовного стиха. Т. XI–XVII, вып. 5. Генварские русалии и готские игры в Византии // Сборник ОРЯС, СПб., 1890, т. 46, № 6, с. 261–286; *Е. В. Аничков.* Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. СПб., 1903, ч. I, с. 301; *Д. К. Зеленин.* Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смерью и русалки. Пг., 1916, с. 114–118; *Л. Нидерле.* Славянские древности. М., 1956, с. 215, 272; *М. Арнаудов.* Кукери и русалии // Студии върху българските обреди и легенди. София, 1972, т. 2, с. 149–156.

ципиально различающимися обрядовыми формами античных розалий, балканских русалий и восточнославянских обычаев, связанных с «проводами русалки» [7] . По мнению этих исследователей, лишь название праздника могло быть передано из Византии через южных славян на Русь, но и на Балканах, и у восточных славян «оно оказалось применимым к культовым явлениям иного порядка, чем в области прежнего своего бытования» [Златковская 1978, с. 223]. Получалось так, что древние местные обычаи в определенный момент восприняли заимствованный термин и стали называться иначе, чем прежде. Это же коснулось и термина *русалка*, о котором говорилось, что, будучи названием позднего происхождения, он наложился на древнейшие представления славян о лесных, полевых, водяных демонических существах женского пола [Померанцева 1975, с. 77]. На принципиальное несовпадение характера античных розалий с образом русалки — демонического существа, связанного со стихией водных сил и с культом растительности, указывала и Т. Д. Златковская [Златковская 1978, с. 212].

В результате напрашивается вывод о том, что если термин, обозначающий у восточных славян женское демоническое существо, поздний, чужой и случайный, то бессмысленно искать связь между поверьями о нем и его «цветочным» именем. Между тем за разными ритуальными формами и верованиями может скрываться единая мифологическая основа, позволяющая увидеть общие корни на первый взгляд разнородных явлений. Нам уже приходилось писать об элементах сходства между балканскими русальными

---

7 *С.А.Токарев.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — нач. XX вв. М., 1957, с. 88–91; *В.К.Соколова.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979, с. 213–223; *Т.Д.Златковская.* Русалии у молдаван // Итоги полевых исследований Института этнографии. М., 1978; *Она же.* К проблеме античного наследства у южных славян и восточных романцев // СЭ, 1978, № 3, с. 47–58; *Она же.* К истории провинциальной культуры в Римской Империи: «Розалии» на Балканах и в Малой Азии // Проблемы античной истории и культуры. Ереван, 1979, т. I, с. 94–100; *Она же.* Славянские и фракийские элементы в обряде русалий у молдаван // Славяно-молдавские связи и ранние этапы этнической истории молдаван. Кишинев, 1983, с. 127–144; *Она же.* Rosalia — русалии? О происхождении восточнославянских русалий // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978, с. 210–226.

обычаями и восточнославянским комплексом ритуалов Русальной недели[8]. В данном случае мы предполагаем проанализировать такой мало понятный аспект образа русалки, как ее связь с цветами и растительностью вообще.

Итак, термином *розалии — русалии* объединяются такие понятия, как: а) поминальный обряд возложения роз на могилы безвременно скончавшихся людей, относящийся к первым векам н. э. и зафиксированный в основном в Италийских областях, в Балкано-Дунайском регионе и на северо-западе Малоазийского региона; б) славянский языческий праздник, упоминавшийся в древнерусских источниках как «бесовские» игрища с «плясаниями», песнями, с ряжением в маски животных, смысл которого восстановить по этим типовым для церковных поучений сведениям невозможно; в) известные по этнографическим материалам XIX–XX вв. балканские ритуалы обхода домов дружинами «русалиев» на Русальной неделе и магические танцы вокруг больных людей с целью их излечения; г) названия календарного периода, относящегося к Троицкому циклу праздников (Семик, Троица, Духов день, неделя, предшествующая дню Пятидесятницы или следующая за ним): рус. *Русальная неделя*, укр., белор. *Русалны тыждень*, болг. *Русалска седмица, Русалница*, серб. *Русалие, Русаље*, хорв. *rusalji*, словен. *rusalski svetki*, рум. *rusalii* и т. п.; д) имена женских мифологических персонажей, появлявшихся на земле в весенне-летний период: вост.-слав. *русалка*, вост.-польск. *rusałka*, болг. *русалка, русалия, русалийка*, серб. *русалиjа*.

Об античных розалиях известно, что поминовение умерших совершалось в период расцветания роз (в начале мая в Кампании, в середине мая — в Риме, в начале июня в Аппенинах, в июле — в Горной Италии). Функционирующие в рамках христианского календаря балканские и славянские русальные обычаи приурочены преимущественно к троицкому праздничному комплексу, на-

---

8 *Л. Н. Виноградова.* Русальная традиция у болгар и восточнославянских народов: Перспективы сопоставительного изучения // Проблеми на българския фолклор. Т. 8. Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция. София, 1991, с. 202–208; *Она же.* «Русалии» на Балканах и у восточных славян: Есть ли элементы сходства // Балканские чтения-2: Симпозиум по структуре текста. М., 1992, с. 59–64.

родную основу которого составляют ритуалы с зеленью и поминальные обычаи. Именно эти признаки (общая терминология, приуроченность к весенне-летнему периоду, растительная символика, поминовение умерших) и образуют тот единый стержень, который способен объединить разноэтнические формы русальных комплексов. Мифологическую же основу и внутреннюю связь этих форм помогает раскрыть образ русалки и сведения о том, что они появлялись на земле в период цветения злаков.

Этот факт хорошо известен по этнографической литературе, содержащей сведения о русалках. Он подкрепляется поверьями об опасности периода цветения ржи. Так, по свидетельству А. Воропая, на Украине верили, что «в час квітування хлібних злаків прокидаються мерці», поэтому цветение злаков «вважалося за найнебезпечніший період, люди боялися, щоб із цвітом чогось не сталось злого» [Воропай 1991, с. 175].

В этой интересной информации нет упоминания о русалках, но речь идет о категории покойников, умерших преждевременной смертью. Многочисленные запреты на разные виды работ, характерные для Русальной недели, в равной степени распространяются и на период цветения злаков. Ср. запреты, приуроченные к троицко-русальному периоду: «нельзя на Русальной неделе ни белить, ни шить, чтобы русалки не навредили» [ПА, Стодоличи]; «На Руса́лны тыждень не купаются в реках, не садят картошку, не копают, не окучивают, не ходят в огород, бо там буде русалка» [ПА, Кочище]; «У кого в роду русалка е, не пра́лы, не ши́лы, не стира́лы, не ма́залы, бо, кажуть, зашы́еш русалцы очы» [ПА, Чудель]. Ср. также соответствующие запреты, касающиеся периода цветения ржи: «Во время цветения жита нельзя стирать и прясть — это праздник русалок» (сведения с Волыни: ZWAK, 1889, t. XIII, s. 190); «когда рожь цветет, нельзя холстов белить» [Даль 1935, с. 589]; «Нельзя ткать и белить полотна во время цветения жита, чтобы не навлечь на хлеб грозы и града» [Ґринченко 1895, с. 18].

Осмысление времени цветения ржи как вредоносного и опасного периода для хозяйственных работ можно отметить и в следующих свидетельствах: когда цветет жито, зерно, хранящееся в амбаре, портится, выпечка хлеба не удается, вылупившиеся цыплята дохнут, изготовление самогона не удается (ZWAK, 1887, t. XI, s. 203; ZWAK, 1889, t. XIII, s. 190–191; ZWAK, 1895, t. XVIII, s. 82). Сход-

ные данные зафиксированы в Черниговской губ.: «Це вже я запримитила, що тоди, як жыто красуецця, николы гарных курчат не выводыцця» [Гринченко 1895, с. 17]. В Полесье неделю, следующую за Троицей, считали «самой вредной»: «После Тро́ицы Гряна́я неделя. Тады руса́ўки хадили асо́бенно. То са́мая ўрэ́дная неде́ля. Як ў жы́то по́йдеш, наткнёсся на руса́льку» [ПА, Картушино].

Таким образом, русалки и вообще души преждевременно умерших появлялись на земле во время цветения злаков, в связи с чем этот период считался опасным и неудачным для хозяйственных работ (в Полесье неделя, когда цвели хлеба, называлась «вредной», «сердитой», «сурьезной», «кривой» и т. п.). Вместе с тем есть данные, позволяющие обнаружить связь русалок и с другими растениями. Так, редкое свидетельство приводит В. Клингер, ссылаясь на материалы К. Вуйчицкого, который зафиксировал украинское поверье о том, что русалки якобы появлялись на земле тогда, когда она покрывалась зелеными листьями и когда первые цветы пробивались сквозь снег: «gdy się ziemia poczyna maić liściem zielonym, gdy po raz pierwszy sasanki wychylają się spod śniegu» [Klinger 1949, s. 16]. Здесь имеется в виду разновидность ранних весенних цветов, называемых у русских «сон-трава» (Pulsatilla patens L.), которые появляются и цветут значительно раньше троицкого периода. Кроме того, в Полесье удалось записать поверье о том, что душа русалки процветает цветком папоротника: «Па́парать цвитэ́ — то зна́чить, красу́еться душа руса́лок. Руса́лкы просто дають свою красу́ па́папарати» [ПА, Днепровское].

В некоторых местах полесской зоны известен запрет в течение Русальной недели приближаться к цветущим в ту пору огородным культурам: «На Русальный тыждень не можно полоть, шчо цвитэ» [ПА, Верх. Теребежов]; «Руса́льница, после Тро́йцы пе́рша неде́ля, — не по́лють ў нас цветно́е, шчо цветёт: лён, огурцы, гарбузы, картошку, — кажуть, не мо́жно» [там же]. Нередко такие запреты прямо соотносились с опасением навредить русалкам или встретиться с ними: детей не пускали в огород, в лес, запрещали им лазить на деревья, играть вблизи злакового поля, запугивая угрозами, что «русалка схватит», «залоскочет», «заберет с собой». Поэтому на «Русальчин великдень» (= четверг Троицкой недели) считалось недопустимым «ни дерева рубить, ни травы рвать, ни даже грядок полоть» [Максимович 1877, с. 509].

Характерно, что и о времени исчезновения русалок в Полесье часто говорили (не упоминая точных календарных дат) как о периоде созревания злаков и огородных культур, когда закончено их цветение: «Ты́и няде́ли прайду́ть, як жыто асы́пецца, стане паспева́ть, — руса́ўки ухо́дят ў лес, ў бало́та, ў гроб, на сваё место» [ПА, Картушино]; «Роса́лка красу́е жыто... Як жыто игра́е, вона хо́ди. Як поспе́ло — ее вже нет. Вона своё врем'я зна́е» [ПА, Велута]; когда трава густая, сочная, «са́мыи тут руса́лки бе́гають», а позже говорили: «Ну, тяпер трава со́хнить, руса́лки уничто́жылись, паспева́ить картошка, бо́льшыи канапли́ — не бу́дить уже ниде руса́лак» [ПА, Доброводье].

Связь русалок с троицкой зеленью. Эти сообщения заставляют более внимательно отнестись к единичным свидетельствам о связи русалок (или вообще душ умерших) с троицкой зеленью (называемой в украинско-белорусской зоне «маем», «клечаннем»), которая играла центральную роль в обрядности праздников троицкого цикла. В Полесье обычай на Троицу устилать пол свежей травой и затыкать в доме ветки деревьев иногда мотивировался тем, что это делается «для русалок», чтобы «тые руса́лки ходы́лы, шчоб ноги у их не коло́лыся»; «щоб русалки гойда́лися». Такие же мотивировки фиксировались и в Брянской обл.: «Клёну принясуть, по окнам стремляють, берез приносять, становять. Русалки будуть, каже, колыхаться» [Пашина 1993, с. 43]. В этом же ряду стоят и такие толкования обычая украшать дома зеленью, в которых упоминаются души умерших родственников, ср., например, свидетельство из Черниговской обл.: «У селі всі хати ще звечора вбиралися зеленим гіллям. Стріхи хат у нашому селі квітчали кленом і листям лопухів. У нас говорили, що душі померлої рідні приходять до хати й ховаються в клечанні. Не квітчати хату було гріх» [Воропай 1991, с. 151–152]. Троицкое украшение домов зеленью С. Килимник объяснял тем, что на Зеленые святки русалки и души умерших преждевременной смертью выходят из воды и вселяются в деревья и цветы; внесение зелени в дом, таким образом, осмыслялось как поминальный обычай [Килимник 1957, с. 28].

Соответственно удаление этой зелени из дома через неделю после Троицы символизировало акт «проводов душ». Замечательное сообщение, объясняющее этот обычай, удалось записать

О. А. Пашиной в Сумской обл. в 1991 г.: «В Духовую субботу май приносять, ставляють ўсюды, на окна ставлять. Явор на пол стелють. До заговин висить. А потом убирають, чтоб не було́. А то, як ня ўберешь, дак остаётся один родич и плача — его оставять берегчи май... Тэ́и по́йдуть, а яму́ загадають май стяре́гти» [Пашина 1995, с. 237]. В этой местности считали, что на Гряной неделе (следующей за Троицей) покойники (т. е. *русалки, родичи, родители*) приходят в дом и незримо присутствуют среди живых; затем они исчезают, но если не удалить из жилья должным образом троицкую зелень, то душа умершего останется в доме.

Уничтожение этой использованной в обрядах зелени составляло заключительный акт ритуалов троицкого цикла: зелень, украшавшую дома, цветочные венки и букеты, обрядовые деревья и ветки, троицкую березку — выбрасывали в глухие места, сжигали, бросали в воду, относили на кладбище.

Ритуальным оформлением поверий об уходе русалок в конце Русальной недели был обычай «провожать русалку» («хоронить», «прогонять», «водить», «топить»), известный в восточном Полесье и в южнорусских областях.

Символические «похороны» и оплакивание зелени. Подобные формы уничтожения («похорон») зелени известны в троицкой обрядности и вне ритуалов с «русалкой», ср. данные из Брянской обл.: «Под Духов день пойдем в рощу, вянков нарвем. Как у вутрени идем, в обед венки повьем. И на кладбище ходили, венки покойникам своим носили. И сами в венках ходили» [Пашина 1993, с. 45]. В селах Нижегородской обл. на Троицу ходили с цветами к ключу, бросали цветы в воду — «грехи кидали» [ФАГУ, с. 86] или плели венки из луговых цветов и относили их на могилы [там же, с. 92]. Цветы и растения часто выступали заменой ритуального символа в таких троицких обрядах, как «похороны Костромы», «вождение Соловушки», «проводы Русалки» и др. Обычный букет цветов мог заменять «кукушку» в обряде «похорон кукушки», который совершался либо на Вознесение, либо в Троицын день. Так, в Брянской обл. на Вознесение девушки собирали букет цветов, хранили его в течение недели у кого-нибудь в доме, «а тады этот букет на второй неделе несуть и „кукушку“ хоронять: идут на мост над рекой, цвяты те в воду кидають» [Пашина 1993, с. 37].

По свидетельству специалистов, на территории зоны развитого обряда «похорон кукушки» в подавляющем большинстве случаев для изготовления символа «кукушки» использовали траву «кукушкины слезки» или «зарю». По существу, это местные названия одного вида растений из семейства гвоздичных, иногда его еще называют «дрёмой», «кукушкой», «зарей» [Бернштам 1979, с. 185]. Из этих растений делали некое подобие антропоморфного (реже — орнитоморфного) чучела и рядили его в женский наряд. В Калужской губ. такое травяное чучело обряжали «как девушку-невесту-покойницу» [там же, с. 185], т.е. придавали одежде вид свадебного наряда, в котором традиционно хоронили незамужних. В Орловской и Тульской обл. «кукушкой» служила березовая, рябиновая или черемуховая ветка, украшенная лентами и бусами [Соколова 1979, с. 201–202]. Таким образом, в разных вариантах обряда наиболее устойчивыми были признаки, связанные с использованием определенного растения, наделяемого женскими атрибутами (при сохранении термина «кукушка»): «травку кукушку одевали как девочку» [Бернштам 1979, с. 187]. То, что объектом ритуальных «проводов» здесь выступают цветы и зелень, которые символизируют «девушку-покойницу», сближает обряд «похорон кукушки» с «проводами русалки». Ср. свидетельство Р. Е. Кедриной: «„кукушка“ часто получает вид обыкновенного троицкого венка» [Кедрина 1912, с. 111].

Таким образом, у восточных славян троицкий период осмыслялся как время появления на земле душ преждевременно умерших и заложных покойников, которые каким-то образом были связаны с зеленью и цветением растений. Подробную характеристику Семика и Троицы как главных в этом году дат поминовения заложных покойников дал в свое время Д. К. Зеленин[9]. В Полесье и в южнорусских обл. троицкая суббота считалась одной из основных поминальных дат. Многообразные формы троицко-русальных обрядовых «похорон», «оплакиваний», «проводов», «вождений» как антропоморфных фигур, так и растительных символов соотносятся с поверьями об исчезновении душ умерших с земли в конце этого периода.

---

9 *Д. К. Зеленин.* Восточнославянская этнография. М., 1991, с. 395–396; *Он же.* К вопросу о русалках: Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов // Живая старина, 1911, вып. 3/4, с. 354–424.

Можно предположить, что и такой сравнительно редкий троицкий обычай, как «оплакивание травы», связан с этим же комплексом архаических представлений. Первой из этнографов его зафиксировала А. Б. Зернова в Дмитровском крае Подмосковья: «Во время троицкого молебна девушки, стоящие слева от алтаря, должны уронить несколько слезинок на пучок мелких березовых веток» [Зернова 1932, с. 30]. Судя по полевым записям недавнего времени Л. А. Тульцевой, о нем помнили и жители Рязанской обл.: «В с. Новопанское Михайловского р-на существовал обычай, по которому трава, с которой верующие в день Троицы ходили в церковь утром, должна быть обязательно „оплакана", — после обедни траву не выбрасывают, а идут с ней к вечерне. В церкви верующие становятся на колени и, прижав ладони с этой травой к лицу, плачут» [СЭ, 1970, №6, с. 114]. Два этих сообщения были проанализированы в статье «Плакать на цветы» Н. И. Толстого, который дополнил их интересными свидетельствами, сохранившимися в русской поэзии. Так, в «Евгении Онегине» А. С. Пушкин упоминает одну из «привычек милой старины», когда в троицын день слушающие молебен роняли слезки «на пучок зари». Это позволяет нам вспомнить южнорусский обряд оплакивания «кукушки», сделанной из растения «заря». По-видимому, смысл поминального оплакивания умерших, содержащийся в этом троицком обычае, был ясен А. С. Пушкину, который в беседе с И. М. Снегиревым по поводу этой главы из «Евгения Онегина» сообщил, что ему известен еще один обряд, когда троицкими цветами обметали могилы умерших родственников, «чтобы прочистить им глаза» [Толстой 1976]. По-видимому, такое же значение вкладывал в выражение «плакать на цветы» и С. Есенин, который в своем раннем стихотворении «Троицыно утро, утренний канон» использовал его как знак похоронной поэтической символики: «...Тянется деревня с праздничного сна, / В благовесте ветра хмельная весна. / На резных окошках ленты и кусты. / Я пойду к обедне плакать на цветы. / Пойте в чаще, птахи, я вам подпою, / Похороним вместе молодость мою» [Есенин 1961, с. 118].

Необходимость семицко-троицкого поминовения, оплакивания и символических похорон заложных покойников (а также их растительных эквивалентов) гарантировала, по народным представлениям, погодное и атмосферное равновесие в природе, которым управ-

ляли души умерших преждевременной смертью. Это подтверждается сходством троицких обычаев с некоторыми формами обрядов вызывания дождя, ср., например, обычай «голосить по утопленнику» или оплакивать последнего в селе покойника, осмысляемый как действенный способ вызывания дождя[10]. Не случайно большинство троицких обрядов поминально-проводного характера сопровождалось мотивировками, связанными с обеспечением дождей и хорошего урожая: такие мотивировки часто соотносятся с ритуалом «вождения русалки», «куста», «тополи», «похорон кукушки», с ритуальным уничтожением троицкой березки, троицкой зелени.

Умершие молодыми — в категориях растительного кода. Как можно было заметить, восточнославянские троицкие обряды поминовения преждевременно скончавшихся покойников сохранили и «русальную» терминологию, и приуроченность к периоду цветения определенных растений, и некоторые ритуальные формы, напоминающие античные розалии, когда цветы и венки относили на могилы родственников. Центральный мотив комплекса поверий о русалке и всего русально-троицкого цикла обычаев — появление на земле вместе с цветением растений душ умерших людей — сближает русальную традицию разноэтнических культур и снимает те противоречия в образе русалки, о которых мы говорили выше (связан ли ее генезис с принадлежностью к разряду духов природы или умерших?). Поразительно точно уловил значение нерасторжимости этой связи в представлениях о русалке Д. К. Зеленин: «Все, что известно нам о культе русалок у восточных славян, объясняется происхождением русалок. Определить, кем они были раньше, до того как их стали связывать с образом заложных покойников, невозможно... В более древних образах русалок существует определенная связь с культом растений,

---

[10] См. об этом серию статей: *Н. И. и С. М. Толстые.* Заметки по славянскому язычеству. I. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Л., 1981, с. 87–98; *Они же.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978, с. 95–130; *Они же.* Заметки по славянскому язычеству. 3–4. Первый гром в Полесье. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 49–83; *Они же.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор: Обряд. Текст. М., 1981, с. 44–120.

но и эту связь можно объяснить тем, что русалки — заложные покойники» [Зеленин 1991, с. 418–419].

Суть этой связи, понятой Д. К. Зелениным, но не раскрытой им, сумел прояснить К. Мошиньский, записавший любопытное карпатское поверье: тело погребенного в могиле старика подвергается тлению, ничего по себе не оставляя, тогда как на могиле молодой девушки вырастают цветы, ибо хотя тело ее в земле тоже подвергается тлению, но душа продолжает цвести, поэтому цветок на ее могиле может пониматься как ее душа или она сама в ином образе: «Ciało starca gnije w grobie, nic z siebie nie wydając, natomiast ciało młodej dziewczyny gnije co prawda również, „ale dusza wciąż kwitnie“; stąd, gdy na grobie dziewczyny kwiat wyrośnie, może to być jej dusza, względnie ona sama w innej postaci» [Moszyński 1967, s. 525].

Такое противопоставление старых и молодых покойников в категориях растительной символики существенно дополняет концепцию Д. К. Зеленина о двух разрядах умерших — почитаемых предков (родителей) и вредоносных «заложных».

Широко известны фольклорные сюжеты о посмертном превращении душ умерших молодыми героев в растения, выросшие на их могиле или на месте их гибели: ср. балладные мотивы о превращении брата и сестры в цветы в наказание за инцест; о растениях, выросших на могилах разлученных влюбленных; о загубленных невинно гонимых героинях, ставших деревом. Большой материал по этой теме представлен в работе И. Е. Мандельштама «Опыт объяснения обычаев индо-европейских народов, созданных под влиянием мифа» [1882]. В многочисленных преданиях и легендах универсальным можно считать и мотив о происхождении цветов из останков или крови людей, погибших преждевременной и неестественной смертью (ср. европейские мифы о происхождении лилии, мака, гиацинта, нарцисса, розы).

Особенности балканского русального комплекса. Весь основной круг рассмотренных выше поверий (о появлении в весенне-летний период душ умерших и женских мифологических персонажей типа русалок), обычаев, связанных с зеленью и с поминовением умерших, запретов на многие виды хозяйственной деятельности, — имеет аналогии в балканской традиции, которая, однако, отличается специфическими ритуальными форма-

ми: обходами «русальских» дружин, исполнявших магические танцы в целях исцеления больных. «Русальная» терминология касается прежде всего хрононимов троицкого периода (реже — наименования дат пасхального цикла или Вознесения). Троицкая суббота (болг. *Русаля, Духовска събота*, серб. *Задушница, Мртва субота*) считается на Балканах главной поминальной в году датой, когда принято было посещать кладбища, устраивать поминки на могилах, украшать их цветами и зеленью. У арумын Македонии в этот день начинался «празник на мъртвите, който трае обикновено три дена — от събота преди Троица до понеделник след нея; тогава се кичат гробовете с цветя, особено с рози» [Арнаудов 1972, с. 199].

В Болгарии считали, что с Великого четверга до понедельника после Троицы души умерших выпускались с «того» света на свободу и «се пръскали по цвета на дърветата», а после Русальной недели вновь возвращались в загробный мир. Крестьяне верили, что в Духов день умершие перед своим уходом могли общаться с живыми: стоило приложить ухо к кладбищенской земле, как слышалось, как души «жужукат като пчели» [Арнаудов 1943, с. 131].

Основными в году датами, когда умершие якобы возвращались на землю, греки считали 9, 11, 13 мая и особенно день Пятидесятницы, посвященный памяти усопших и называемый «суббота душ», «майский день души», «суббота розалия». По новогреческим поверьям, начиная с Пасхи и до Троицына дня души умерших сидят на деревьях и виноградной лозе, поэтому подрезать виноград в это время запрещалось [Календарные обычаи 1977, с. 334–335].

Вместе с тем, Вознесение, Троица и Русальная неделя определялись в народной традиции как праздники русалок (болгарские названия русалок: *русалúи, русалúйки, руса́ли, руса́лки, руса́нки* [Беновска-Събкова 1991, с. 4]) и самодив. В северных р-нах Болгарии всю Русальную неделю почитали как праздник русалок, а там, где персонажи с этим именем не были известны (южная Болгария), Русальная неделя считалась временем, когда следовало остерегаться самодив [Георгиева 1983, с. 121]. Те и другие появлялись в весенне-летний период (русалки преимущественно на Русальной неделе, самодивы — с Благовещенья или Пасхи до осени). Повсеместно в Болгарии запреты на многие виды хозяйственных работ и бытовые предписания мотивировались незри-

мым присутствием на земле этих мифических существ. По великотырновским поверьям, русалки постоянно обитают в воде, из которой выходят на Русальной неделе, бегают по полям, виноградникам. Тех, кто празднует их праздник (т.е. не работает), русалки обеспечивают урожаем. Поэтому в течение Русальной недели крестьяне не подрезали виноградной лозы, не пропалывали грядок, не сажали цветочной рассады, не купались в водоемах, не решались спать вне дома [Арнаудов 1972, с. 191–194]. В Кюстендилском крае в этот же период женщины «празнуват за русалките», т.е. не стирают, не подмазывают стен дома и очага, не выливают во двор грязную воду [там же, с. 198]. В Тырново на Русальной неделе женщины стараются не работать за пределами дома, «да не ги забъхтят русалките» [там же, с. 197]. В Ломском округе запрещалось в течение Русальной недели подвязывать виноградную лозу, чтобы не спугнуть русалок; купаться, чтобы не утопили русалки; спать днем, чтобы у человека не перекосило губы. Особенно опасным днем считалась пятница на Русальной неделе: того, кто нарушал запрет работать, русалки наказывали неизлечимой болезнью [Маринов 1981, с. 632–633; Георгиева 1983, с. 122]. Все многочисленные запреты на работу вне дома снимались по прошествии Русальной недели, т.к. «русалите идели в понеделник на Русалската седмица и си отивали на следващия понеделник» [Арнаудов 1972, с. 192].

Исключительно вредоносными существами, насылающими болезни на людей и скот, представлялись румынские русалии. Строгий запрет на все виды работ в течение Русальной недели повсеместно мотивировался в Румынии опасением, что русалии (русалиле) «заберут с собой», «сведут с ума», «испортят», т.е. вызовут болезни рук и ног, ревматические боли, паралич, нашлют немоту, слепоту, эпилеписию, нарывы, кашель [Кабакова 1989, с. 223–224].

Главным праздником румынских русалий считалась Троица (*Rusalii*) и следующая за ней неделя, когда люди не решались ни отправляться в путь, ни пить проточную воду, поскольку ее могли испортить русалии, ни умываться в источниках, чтобы русалии не утянули на дно, ни работать в поле. Опасным в это время считалось также любое движение вверх: подниматься на холм, лазить на деревья, т. к. верхом тоже владели русалки. Об упавшем с дерева говорили: «его скинули русалии» [там же, с. 221–223].

Способы избавления от «русальских» болезней. Способность насылать на людей болезни и избавлять о них — одна из ведущих черт женских мифологических персонажей балканской демонологии (время появления которых неизменно относится к весенне-летнему сезону). О восточнославянской русалке известны лишь единичные свидетельства, что встреча с ней могла вызвать болезнь человека.

Поскольку болезни, вызванные болгарскими русалками, самодивами и румынскими русалиями, как считалось, не могут быть излечены иначе, чем при содействии этих же виновниц заболевания, то Русальная неделя (время их пребывания на земле) расценивалась как единственный в году период, когда можно было рассчитывать на избавление от насланных ими недугов. Именно поэтому особенностью балканской русальной обрядности оказался комплекс приемов магического врачевания тех болезней, происхождение которых приписывалось воздействию русалок и самодив. Эти способы исцеления и ряд дополнительных данных позволяют нам рассмотреть такой принципиально важный аспект поверий о балканских русалках, как связь их с цветением растений.

В течение Русальной недели люди избегали появляться в местах, где обычно пребывали эти опасные духи. Одним из таких мест считалось обильное скопление цветов, которые почитались принадлежащими русалкам и в разных зонах Болгарии назывались их же именем: *русалче, руселим, русанлийче*. Речь идет чаще всего о растении с общеболгарским названием *росен* (рус. 'ясенец', лат. Dictamnus albus или Dictamnus fraxinella). Почти повсеместно в Болгарии росен считался цветком русалок и самодив, поэтому в течение Русальной недели соблюдался запрет прикасаться к нему [Георгиева 1983, с. 121]. В Ловчанском округе считалось, что если кто-нибудь сорвет в это время цветок *русалче*, то «русалките ще го сбъхтят или ще му сторят някоя пакост» [Арнаудов 1972, с. 196]. По народным представлениям, русалки появлялись на земле, украшенные своими излюбленными цветами, резвились в их зарослях и вообще имели власть над полевыми травами и цветами. Местом пребывания русалок и самодив в троицко-русальный период считались и некоторые деревья — дуб, бук, тополь, орех или деревья, которые отлича-

лись особыми признаками: очень высокие, очень старые, с густой тенистой листвой.

При широко распространенном общем запрете вторгаться в локус русалок и самодив во время их пребывания на земле людям, страдающим «русальскими» болезнями, приходилось искать исцеления именно в местах обитания этих вредоносных существ. Так, в Болгарии самым популярным и наиболее надежным способом такого магического лечения было *ходене на росен* («хождение к растению росен»): больных отводили на возвышенные места на поляны, где обильно рос росен, и оставляли их там на всю ночь в надежде на помощь русалок в исцелении [Арнаудов 1972, с. 190]. В Софийском округе известно специальное место — холм, называемый *Русаля*, куда накануне Вознесения стекались из разных мест больные ночевать возле росена. Все приносили с собой калач, клали его к корням растения и сами ложились рядом; иногда расстилали платок и на рассвете разглядывали, есть ли на нем какие-либо знаки (опавший лепесток, травинка, насекомое), по которым судили, помогло ли ночевание возле росена [Арнаудов 1943, с. 125; Арнаудов 1972, с. 188–189; Вакарелски 1977, с. 513–514]. «Хождение к росену» для излечения практиковалось во многих районах Болгарии вплоть до 20-х гг. XX века [Георгиева 1983, с. 123]. Подобным образом и в Тырновском крае ходили на Русальной неделе на высокий берег р. Росица к месту, называемому *русали*, и там ложились под самые ветвистые деревья, ставили рядом воду и хлеб и оставались там на ночь [Арнаудов 1972, с. 192].

Другим способом избавления от болезней, насланных русалками, было протаскивание больных сквозь *русалски венец*, в состав которого входило и *русальово* растение. Наконец, кое-где верили, что получить исцеление можно и возле источников: в с. Старосел Пловдивского края на Русальной неделе множество больных отправлялось ночевать к озеру, где они располагались на берегу, обливали себя водой и ждали, что «русалите за де ги излекуват» (сведения из архива Института этнографии и Этнографического музея в Софии).

Если все эти способы оказывались не результативными, то последней надеждой оставались мистические танцы, исполняемые в течение Русальной недели участниками мужских дружин, называемых *русалии* или *калушари* (Румыния, северная Болгария,

северо-восточная Сербия). Их способность излечивать болезни, вызванные русалиями, этнографы объясняют тем, что, подобно шаманам, они берут на себя роль посредников между людьми и духами болезней, потусторонними силами, вступают в связь с душами умерших и потому сама функция врачевания считается небезвредной для них самих [Арнаудов 1972, с.164–165]. Интересно при этом, что румынские калушари рядятся в женские одежды, украшают себя цветами, надевают венки из полыни, прикрывают лица белым платком и подражают женским голосам, т. е. как бы придают себе вид женских мифических существ. Болгарские же русалии одеты в обычную одежду, только на шапках непременно надеты венки и прикреплены букетики цветов (перуники, росена), на ногах погремушки и звоночки, в руках большая палка. Они исполняли вокруг больного особые хороводы, танцы с кружением и подскоками, иногда доводя себя до экстатического состояния и конвульсий. В Ломском округе на Русальной неделе от села к селу ходили семь-восемь человек (*русалиите*), которых ждали там, где были больные. Страдающего недугом выносили на поляну, ставили рядом с ним сосуд с водой и полынь, дружина русалиев начинала хоровод с медленных, а затем все ускоряющихся движений. Перед окончанием танца один из участников разбивал горшок с водой, в которую, как считалось, участники хоровода загоняли русалок и самодив, изгнанных из больного. При этом, по местным поверьям, если на кого-нибудь из танцоров попадут брызги этой воды, то с ним немедленно случатся конвульсии, т. к. вместе с водой на него попадут и русалки: «тези от играещите, на които пръсне водата от счупеното гърне, получават конвулсии, защото в тях влизат от водата русалките» [Арнаудов 1972, с. 149–150].

В основе этих магических действий лежали универсальные верования в демонологическое происхождение болезней, поэтому магия врачевания заключалась в изгнании вредоносных духов из больного. Пытаясь удалить их из больного, использовали привычную среду обитания русалок — воду и растения: виновниц болезни «загоняли» в сосуд с водой или на их растения, протаскивая больного через венок, сплетенный из русальских растений. Напротив, не отгон, а поиски контакта и задабривающие ритуалы практиковали сами больные, пытавшиеся изле-

читься без посредников, ночуя возле русальской воды или растения, принадлежавшего русалкам и самодивам.

Таким образом, судя по способам лечения, наиболее традиционными местами пребывания русалок считались на Балканах — вода, деревья, возвышенности, места скопления цветов росена. Связь этих мифологических персонажей с растениями может быть отмечена и в обычае сбора цветов в пятницу на Русальной неделе для изготовления обрядовых венков и букетов. Так, в Ямбольском округе, собирая цветы, девушки произносили формулы, оберегающие от вредоносного воздействия хозяек цветов: «Вило самодиво, с цвете обвита, с роса окъпана, с кръсташ засенена, с мляко нахранена» [Георгиева 1983, с. 124]. «Цветком» называли русалок в текстах, исполняемых в северо-восточной Сербии на Троицу во время танцев вокруг больного: если кто-нибудь из участников ритуального танца, входя в транс, падал, то о нем говорили, что «его схватили русалки», и тогда остальные начинали кружиться возле упавшего, припевая: «Rusalico sejo naša! Rusalijo cveće naše! Mile seko slavo naša! O pomoži, blagoslovi! Oj izbavi i podigni dragu našu, čedo tvoje...» [Арнаудов 1972, с. 158].

В номенклатуре диалектных названий румынских русалий встречаются такие ботанические термины, как trandafirile, т. е. 'розы', и carofinele 'гвоздики' [Кабакова 1889, с. 218].

Как и в восточнославянской традиции, в Болгарии накануне Троицы в дома, дворы и церкви вносили свежую зелень [11], однако здесь этот обычай иногда осмыслялся как оберег против русалок: перед домом стелили тыквенные листья, зеленые ветки ореха, полынь, акацию, «да не пристъпят русалиите» [Георгиева 1983, с. 122]. Особенно широко был известен — как на Балканах, так и у восточных славян — обычай носить при себе в течение всей Русальной недели полынь, чтобы не навредили эти сезонные духи. В то же время ветви ореха и другой зелени, принесенные в церковь верующими в Духов день, помогали якобы общаться с умершими родственниками. Люди опускались в церкви на колени, приникали лицом к листьям ореха, расcте-

---

[11] По некоторым свидетельствам, к троицкому молебну в церковь ходили с растением, называемым *русалия*. По определению собирателя, это «растение, которое не цветет, но имеет приятный запах» [Каравелов 1861, с. 222, 231].

ленным на полу, и старались услышать, что говорят умершие [СбНУ, 1894, кн. 10, с. 121]. В Румынии в Троицкую субботу женщины бросали на пол в церкви ветки липы и ореха, объясняя это тем, что необходимо обуть умерших, которые уходили на свои места, покидая землю [Арнаудов 1972, с. 199].

Поминки по умершим в период цветения цветов. Трудно не заметить, что при различающихся ритуальных формах восточнославянского и балканского русальных комплексов основной круг поверий о сезонном появлении русалок, об их связи с периодом цветения растений, а также запретов и обычаев поминального характера, безусловно, подтверждает общую мифологическую основу и неслучайность совпадения терминологии в названии хрононимов и имен женских мифологических существ, появляющихся в это время. В отличие от восточнославянских русалок, генезис которых прямо связан с душами умерших девушек, аналогичные балканские персонажи считаются существами, которые «приходят» из отдаленного мифического пространства и после отведенного им срока пребывания на земле возвращаются туда же. Такие представления, включенные в контекст верований о пребывании на земле в этот же период душ умерших, а также поминальные обычаи, приуроченные к Троице, позволяют видеть и в балканских русалках и самодивах пришельцев из иного мира, время появления которых связано с периодом цветения определенных растений. Судя по данным античных источников, розалии были не единственным поминальным обычаем, приуроченным к цветению. А. Н. Веселовский отмечал, что рядом с выражениями *dies rosae* или *rosationis* встречаются упоминания о *dies violae, violationis, violaris*, относящихся к началу весны и тоже связанных с поминовением умерших [Веселовский 1890, с. 288], что позволило ему поставить вопрос, не связано ли имя мифической Вилы с этим цветочным праздником.

За пределами Европы традиция отмечать специальными ритуалами первое цветение конкретных цветов в течение весенне-летнего периода вплоть до недавнего времени фиксировалась в Средней Азии: в селениях Таджикистана праздновали сначала появление первых подснежников, затем устраивали праздник тюльпанов и маков, а позже — праздник роз [Сухарева 1986, с. 31–46].

Связь этих праздников с поминовением умерших отмечалась в среднеазиатском регионе по материалам экспедиций недавних лет. Так, в Ташкенте еще в начале 20-х гг. совершались поминки по умершим, когда зацветал туркестанский колокольчик (*чучмома*): женщины собирали цветы и относили на могилы своих близких, умерших в текущем году [Карамышева 1986, с. 169]. В селениях Ферганы, помимо обязательных поминок третьего, восьмого, сорокового дней и годовщины после смерти, совершались еще специальные поминальные ритуалы в периоды, когда зацветало гранатовое дерево, или цвел лох, или когда расцветали первые розы [там же, с. 157]. В этих же местах известны такие детали похоронного обряда, которые демонстрировали роль цветов при похоронах и поминках людей, умерших в молодом возрасте. Например, у таджиков Риштана было принято украшать цветами лицо покойника, если он был молодым: к вискам и щекам прикладывали базилик или розы, если был период их цветения. Только в том случае, когда хоронили молодого, его саван обсыпали лепестками роз, затыкали в саван розы, базилик и чебрец. Если человек умирал до периода цветения роз, то во время их расцветания обязательно устраивали по нему поминки. Они совершались как ритуал символического погребения букета роз: в среду или четверг на неделе, когда расцветали розы, в доме умершего устраивали угощение; до его начала перед приглашенным в дом имамом клали букет роз, над которым он читал суру корана, обычно читаемую по умершим; затем он дул на букет, освящая его своим дыханием; после этого букет заворачивали в «саван» и кто-либо из близких родственников относил букет на кладбище и закапывал его на могиле в изголовье умершего [Карамышева 1986, с. 157].

Этот ритуал погребения роз, как и другие данные, позволяет увидеть известные аналогии как в празднестве античных розалий, так и в разных формах славянских обычаев, когда троицкие цветы и венки относили на могилы или символически «погребали» их, бросали в воду, оплакивали.

Таким образом, универсальные для индоевропейской мифологии архаические представления о тесной связи весеннего пробуждения природы с душами умерших, «которые весной возвращаются к жизни вместе с первыми цветами, нежной зеленью по-

севов и цветущими деревьями» [Фрэзер 1983, с. 321], оставили следы и в славянских русальных обычаях, и в поверьях о русалках. Эти же верования легко прослеживаются и в мотивах похоронных причитаний, где в многочисленных типовых клише, содержащих вопросы к умершему: «калі ты к нам у госці прыйдзеш?» — рисуется неизменно один и тот же весенне-летний период ожидаемого посещения умершего. Ср. традиционные мотивы белорусских причитаний: «Да ў весну пташачкі будуть шчабятаці, то я сваю маманьку буду выглядаці...» [ППГ, с. 424]; «Раба зязюлька будзе вясною каваці, а я ж буду свайго сына выглядаці...» [ППГ, с. 334]; «А настанець летца цеплае: пташечкі запаюць, зязюлечкі закукуюць, а мы ж цябе, татка, усюдых будзем сачыць...» [ППГ, с. 213]. В ряду этих мотивов весенне-летнего характера, содержащих преимущественно «птичью» символику, встречается и более редкий мотив — «процветания» души умершего в цветах. Ср. обращение к умершей дочери в белорусских причитаниях: «Дачушка мая, красачка мая! Дзе ж ты будзеш зацвітаті: Ці у вішневенькім саду? Ці у далекинькім бару?» [ППГ, с. 363]; и подобный отрывок причитания Костромского края: «...Что отколе тебя ждать-глядеть, со которыя сторонушки? Что с востоку или с западу, иль с полдневныя сторонушки, на кораблях ли ты ко мне выплывешь, на конях-то ли выедешь, на травах-то ли вырастешь, на цветках-то ли выцветешь?» [Смирнов 1920, с. 88].

Растительная символика в формулах-обращениях к умершему используется в основном по отношению к детям и молодым людям. В сборнике белорусских причитаний на сто тридцать текстов, адресованных умершему сыну, дочери и вообще детям, встречается почти пятьдесят формул этого типа: «мой цвяточак міленькі», «красачка мая», «кветачка», «рожа мая чырвоная», «каліна высокая», «вішанька», «ягадка мая недазрэлая», «бяроза мая кудравая», «лісточак мой зялененькі», «яблычка мае наліўное», «мілая былінка», «каласок», «дубочак мой зеляненькі» и др. Вторую продуктивную модель в этой группе обращений к умершим образуют клише, основанные на «птичьей» символике (шестьдесят пять формул). А на сто восемьдесят текстов плачей по матери, отцу, деду и бабе приходится всего шесть примеров с растительной символикой («ягадка», «грушачка старэнькая», «явар», «кветачка») и пятьдесят шесть — с «птичьей».

Негативная оценка цветов и периода цветения. Все выше сказанное делает более понятным, почему период цветения злаков, трав и других растений осмысляется в разноэтнических традициях как опасный и сопровождается многочисленными хозяйственными и бытовыми запретами. Легко понять недоумение этнографов, сталкивавшихся с такой негаттивной оценкой сезона наибольшей вегетации растений: «Странным может показаться то обстоятельство, — пишет автор раздела, посвященного весенним обычаям греков, — что месяц май считается неблагоприятным для многих жизненных начинаний: не рекомендуется жениться в мае, пускаться в путешествие, рассаживать цветы, даже кроить материю для одежды» [Календарные обычаи 1977, с. 334]. Действительно, до настоящего времени молодые люди избегают заключать брак в мае, не догадываясь, что это суеверие восходит к широко распространенному у многих народов запрету на супружескую близость в течение троицкой или русальной недели, подобно тому, как запрещалось это и в другие поминальные даты (например, на «деды» в белорусской традиции). Присутствие умерших в пространстве живых мотивировало многие запреты на хозяйственные работы, чтобы не навредить духам и не навлечь на себя беды.

С поверьями о «процветании» умерших в растениях связана и негативная оценка периода цветения, когда — как считалось — у людей проявляются разные недомогания: опухают и болят ноги, слепнут глаза, вспыхивают кожные заболевания; когда погибают вылупившиеся цыплята, пропадает молоко у коров, портятся продукты («цветет» вино, зерно, хлеб). По белорусским поверьям, когда цветет осина, то от цветочной пыли домашняя птица и люди слепнут [Federowski 1897, s. 217]. Детские кожные болезни (молочница, опрелость, сыпь) назывались в некоторых русских говорах *цвет* или *цвету́ха* [Даль 1935, с. 589]. Банатские геры верили, что такие детские кожные заболевания вызывают женские мифические существа, которые якобы посыпают детей цветами; в лечебных заговорах просили этих духов забрать цветы с младенца, чтобы он выздоровел [БХ, с. 321]. Вместе с тем в расчете на исцеление детей носили к цветущим растениям, хотя этот способ считался одним из наиболее опасных. В Познанском воев. больного ребенка мать оставляла под кустом цветущей сирени или бузины и через некоторое время забирала его; если эта

практика не помогала, то считалось, что младенец непременно умрет [Biegeleisen 1929, s. 470].

Иногда лишь полдень и полночь отмечались как наиболее опасные временные точки во время цветения растений. По свидетельству М. Чулкова, «от самого распущения роз (когда оныя расцветут) до последнего числа августа опасна бывает обеденная пора» [Чулков 1786, с. 235]. Напротив, цветение папоротника якобы происходит в полночь и сопровождается появлением нечистой силы вблизи цветущего растения: «Вся нечи́ста сила — чэ́рти, ве́дьми, лыхи́е — летели туда, де па́пороть цвите. Есть такэ врем'я — па́пороть цвите́, дак бувае гроза́ вэли́ка, блы́скае мала́нка така по небу; от так гово́рять: то па́пороть цвите́» [ПА, Возничи]. Косвенным свидетельством того, что цветение символизировало появление потусторонних духов, можно считать поверья об обязательных ночных грозах в это время, о том, что гром, преследуя нечистую силу, бьет в цветущие растения, поражая цветы (ср. поверья о «рябиновых» или «воробьиных» грозовых ночах в период цветения рябины, папоротника, орехов, фруктовых деревьев, когда молния якобы «выедает», «сжигает», «опаливает» цвет).

Запрет, распространявшийся на некоторых лиц, сажать возле дома определенные растения, часто мотивировался угрозой смерти. Так, по верованиям украинцев Галиции, девушка не должна сажать барвинка, иначе как только он зацветет, она заболеет и умрет [СДЭС, с. 140]. Несвоевременное цветенние фруктовых деревьев в теплую зиму, чрезмерно ранней весной или вторичное цветение их поздней осенью во всех славянских традициях осмыслялось как предсказание смерти хозяевам сада или как массовый мор на людей. Так же негативно оцениваются у славян и сновидения о цветении жита, деревьев, о цветущем саде: это сулит неприятность, досаду, болезнь, смерть. Белорусы весьма опасались брошенных на дороге цветочных венков: если в них вступит скотина, то она непременно «будет кульгать», т. е. станет хромать [Никифоровский 1897, с. 33]. Считалось, что если цыплята начинали вылупливаться в момент цветения злаков, то они либо подохнут, либо выведутся с кривыми ногами [Романов 1912, с. 299]. Цветы запрещалось вносить и в хату, где наседка высиживала цыплят, иначе будет много «болтунов» [там же, с. 300]. Такие же верования широко известны и в Полесье: «У нас уся́ки тра́ви и цветы́ наси́ли да ха́ты, а то́льки як ку́рица сидить на

яйцах, дак цветóв не насúли, а то кáжуть, пуленятки паслéпнуть» [ПА, Плехов].

По верованиям населения Сокальского пов. на Львовщине, на том месте, где обильно росли цветы, запрещалось ставить новый дом [Sokalski 1899, s. 256], иначе в нем заведется нечисть. В Кошалинском воев. Польши считалось обязательным убрать из дома все цветы и растения, если в нем был покойник [Wojciechowska 1964, s. 201].

* * *

Итак, сезонное (в период цветения растений) поминовение покойников, умерших в молодом возрасте, оказывается тем стержнем, который объединяет среднеазиатские праздники цветов, античные розалии и троицко-русальные поверья южных и восточных славян. «Цветочное» имя русалки — сезонного духа, связанного с душами умерших девушек, появляющегося в период цветения растений, — свидетельствует о генетических истоках этого образа, восходящих к названию цветка розы (ср. европейские поверья о женских мифических существах, подобных русалке, по имени Розалия, Роземунда и т. п.). Весь комплекс верований о приходе русалок на землю из загробного мира в период наивысшей вегетации растений и возвращении обратно после этого времени сохраняет следы архаических культов сезонных божеств, известных в земледельческих цивилизациях Средиземноморья[12]. Однако в славянской мифологии существенными оказываются те моменты в образе русалки, которые позволяют причислить ее к категории людей, умерших в молодом возрасте, способом появления которых

---

12 За пределами анализируемого здесь круга мотивов, характерных для восточнославянской русалки, остается еще значительный набор признаков, совпадающих с характеристиками, типичными для женского мифологического персонажа тюркских народов — Албасты (расчесывание волос, сидя у воды; вредоносное щекотание; железная грудь или непомерно большие груди, закинутые за плечи; преследование рожениц и детей и др.). Именно эти два основных блока: комплекс представлений, связанных с сезонным появлением вместе с растениями (Персефона), и комплекс, сближающий с тюркской демонологией (Албаста), — составляют суть образа восточнославянской русалки.

на земле является «процветание» душ в растениях. Это проясняет причины негативной оценки периода цветения растений и цветочной символики в народной культуре. С этим же связан и мотив — «цветы как источник болезней» или «русалки (самодивы) — виновницы болезней», поскольку контакт с умершими всегда осмысляется как опасный для человека. При этом у южных славян носителями болезней выступали прежде всего мифологические персонажи типа русалок, а в восточнославянской традиции недомогания и болезни связывались с цветением растений.

В заключение несколько слов следует сказать еще о народных поверьях, не имеющих отношения к русальному комплексу, но терминологически связанных с цветком и цветением растений. В славянской этнографии уже давно было замечено (но до сих пор никак не прокомментировано), что название женских месячных периодов неизменно связывается со словами типа «цвет», «цветок», «цвести». С. Двораковский зафиксировал в селах Высоко-Мазовецкого пов. (Белостокского воев.) представления о том, что «miesiączka uważana za zjawisko analogiczne do kwitnienia roślin» и соответствующую фразеологию: «Jesce kobieta cegoś warta, jak kwitnie», «Jescem ja kwiatuska nie straciła» [Dworakowski 1935, s. 5–6]. По славянским верованиям, женщина, имеющая месячные, представляла опасность для окружающих; в это время на нее распространялись практически те же запреты, которые были типичны для Русальной недели, когда они касались всех: ей запрещалось сажать цветы, полоть огородные грядки, лазить на деревья, дотрагиваться до фруктовых деревев, собирать овощи и фрукты, участвовать в севе и пахоте; кроме того, ей нельзя было перешагивать через домашних животных, приближаться к пасеке, ходить на кладбище, прикасаться к новорожденным, чтобы не навлечь на них кожных болезней. В числе этих запретов обращает на себя внимание особенно выделяемая регламентация сферы контактов с цветами и растениями. Если в «свой период» женщине не рекомендовалось дотрагиваться до цветущих трав и деревьев, сажать цветы, полоть цветущие огородные культуры и т. п., то к заготавливанию лекарственных растений вообще не допускались женщины, не вышедшие еще за пределы продуктивного возраста. В Полесье утверждали, что при заготовке трав на Купалу «цвиты́ рвуть, кото́рые выхо́дять з годо́в жэ́нщины, либо ди́ты. Шчэ вона

де́вочка, чистая. Кото́ра жэ́нщина нэ вышла з годов, та́я не рве — ты́е цвиты́ не пользи́тельны...» [ПА, Новый Двор].

Связь между цветением растения и «цветением» женщины отмечалась не только на уровне терминлогии, но и в ритуальной практике. Например, для нормализации протекания месячных очищений женщины ходили выливать воду после стирки своего белья к цветущему дереву [Агапкина 1995, с. 258–260]. Форма такого символического обмена женщины с цветущим деревом впервые была зафиксирована в верхне-силезском источнике XIII в., известном как «Каталог магии Рудольфа». В девятом разделе этого сборника церковных поучений осуждается практика суеверных женщин, которые во избежание беременности «to, co nazywają swoim kwiatem» бросали на куст бузины и говорили: «Ty noś za mnie, a ja będę kwitła za ciebie», т. е. «ты плодоноси (вынашивай) за меня, а я буду цвести за тебя» [Karwot 1955, s. 27].

С помощью подобных приговоров, произносимых возле цветущего дерева или кустарника (бузины, березы, вишни, розового куста), старались регулировать месячные циклы женщины у южных и восточных славян [Агапкина 1988, с. 81–82]. Эти действия могут интерпретироваться как форма магического врачевания, основанного на контактах с женским мифологическим персонажем, появляющимся в период цветения растения. Можно предположить, что общая терминология цветения растений и «цветения» женщин объясняется архаическими поверьями о том, что, подобно цветку, и кровь тоже есть форма существования души (ср. библейские запреты употреблять в пищу кровь животных, мотивируемый тем, что «душа всякого тела есть кровь»). Судя по тому, что в период месячных женщина воспринималась не только как «нечистая», но и вредоносная для окружения, она причислялась на это время к категории «двоедушниц», т. е. приобретала определенные демонические свойства. Так, на этот период у нее якобы становился «урочливым» взгляд, от ее прикосновения заболевали дети, засыхали растения. Возможно, что именно в связи с «цветочным» наименованием месячных периодов у женщин сложилась и народная терминология, относящаяся к женским гениталиям. Ср., например, полесское выражение, обозначающее отказ девушки выйти замуж за урода: «Да штоп така́ ряба́ жа́бля на мой буке́т взле́зла!» [ПА, Хоромск].

3. Русалка в традиционных верованиях и в художественном творчестве (Фольклорная демонология в культуре польского романтизма)

Выявление фольклорных элементов в романтизме — проблема, постоянно находящаяся в центре внимания большинства литературоведческих и культурологических исследований. Однако лишь немногие из них выходят за рамки общей констатации фактов использования и разработки фольклорно-этнографических мотивов и ставят своей задачей проанализировать процесс изменения художественных функций при включении фольклорных моделей в систему поэтического литературного творчества. Из последних работ такого типа хотелось бы отметить исследование Л. А. Софроновой, сумевшей показать, как в «Дзядах» А. Мицкевича происходит наложение новой мифологической системы, созданной в категориях романтической поэтики, на архаические поверья о взаимодействии двух миров: земного и загробного [Софронова 1992].

В данном случае предпринимается попытка проанализировать принципы отбора фольклорного материала как источника для романтической поэзии и характер художественного переосмысления одного из мифологических мотивов, связанных с фольклорной демонологией.

Прежде чем решать вопрос о том, что именно использовали польские романтики первого поколения из фольклорного наследия, следует разобраться с тем уровнем конкретного знания отечественного фольклора, которое было характерно для начала XIX в., ведь первые сборники фольклорных текстов начали появляться в Польше лишь после 1830 г. Эта сторона дела была рассмотрена в интересной статье польской фольклористки Е. Капелусь «Романтизм и фольклор», содержащей выводы о том, что в начале XIX в. польские романтики могли судить о своем местном фольклоре частично по рукописным песенным сборникам первых энтузиастов-собирателей, частично по публикациям фольклорно-этнографических материалов в варшавской и виленской периодике, но наряду с этим большинство из них сами были непосредственны-

ми наблюдателями и очевидцами бытования живой фольклорной традиции в местах своего проживания [Kapeluś 1971, s. 305]. Однако восторженное отношение к народному творчеству современников А. Мицкевича базировалось все же не на реальном и всестороннем знании своего фольклора, а на получивших общеевропейское признание образцах лиро-эпической народной поэзии (английских и шотландских баллад, древненемецких рыцарских поэм, старинных испанских романсов, русских былин, южнославянских эпических песен).

Неудивительно поэтому, что романтическая литература первоначально опиралась не на типично польскую фольклорную традицию, а использовала либо чужие, экзотические мотивы (восточные сказки, сербские песни, украинские поверья), либо отбирала из польских источников такие сюжеты, которые уже были хорошо известны по европейским фольклорным публикациям: например, сюжеты об осажденном врагами городе, опустившемся на дно озера; о гибели в реке героини как способе спасения от нежелательного брака; о спящем в горах до поры войске; о любви и коварстве девушки-утопленницы; о женихе-мертвеце; об умерших влюбленных, на могиле которых вырастают и сплетаются растения.

Таким образом, первые шаги польский романтизм делал, используя известные и уже апробированные сюжетные и жанровые модели. В результате, даже сталкиваясь с живым фольклорным фактом в процессе его реального бытования, романтики первоначально выбирали лишь знакомые им схемы и признаки, а если их не находили, то либо теряли интерес к такому факту, либо исправляли его по своим меркам и представлениям. Механизм «узнавания» и использования одной и той же стереотипной фольклорной символики как устойчивого знака романтизма был положен в основу отбора и обработки того народно-поэтического наследия, которое романтики первого поколения реально знали.

Чрезвычайно показателен в этом смысле пример использования мотива о русалке. Среди многообразных форм фольклорного творчества, наряду с песнями, без преувеличения всеобщую волну увлечения вызвали поверья о мертвецах, духах, упырях и других мифологических персонажах. Сложилась своего рода общеевропейская мода на сюжеты этого типа. По мнению Е. Капелусь, в группе мотивов, которые необычайно распространились в роман-

тической литературе и безотказно обслуживали не только два поколения романтиков, но и навсегда вошли в популярные представления о славянском фольклоре, первое место занимает русалка — прекрасная обитательница озер, заманивающая к себе юношей, тоскующая по любви [Kapeluś 1971, s. 315–316]. Перечень всех русалок, вошедших в романтическую поэзию, занял бы несколько страниц текста. Достаточно назвать наиболее известных поэтов: А. Мицкевич, Ю. Словацкий, Ю. Залесский, А. Гроза, Л. Дунин-Борковский, Р. Зморский, И. Кулаковский и др.

Термин *русалка* по отношению к мифологическому персонажу распространен наиболее активно в украинско-белорусской традиции и в южнорусской зоне. На польских землях он фиксировался лишь в районах польско-украинского и польско-белорусского пограничья, преимущественно на территории Подлясья [Moszyński 1967, s. 737; Baranowski 1981, s. 94]. По набору основных признаков польские фольклорные русалки не отличаются от общеславянского типа. Вместе с тем, образ русалки по ряду примет перекликается со сходными женскими персонажами античной и европейской мифологии — с нимфами, наядами, сиренами, ундинами, мелюзинами и другими водными или лесными девами, которые характеризуются чаще всего поразительно однотипным набором признаков: молодые очаровательные существа, обитающие в воде, часто с рыбьим хвостом, появляющиеся по ночам в лесу или у воды, расчесывающие свои длинные волосы, любящие музыку и танцы, коварные и опасные, заманивающие молодых людей в воду. Специфической чертой восточнославянской русалки можно признать функцию щекотания, не свойственную выше названным персонажам. Именно такой устойчивый и почти универсальный стереотип водной или лесной красавицы изображался в многочисленных поэтических литературных обработках образа русалки.

Уже в наиболее ранних упоминаниях об этом персонаже в словарях и трудах по славянской мифологии конца XVIII — начала XIX в. отмечалась связь русалок с нимфами и наядами. Ср., например, следующее описание: «Русалки — славянские нимфы. Их почитали богинями вод и лесов... поклонялись им и приносили жертвы. В простонародии и поныне носится об них таковая баснь, что будто видают их иногда при берегах озер и рек, моющихся и чешущих зеленые свои волосы, а иных качающихся на деревьях»

[Попов 1768, с. 32]. Или еще такое: «Русалки — это были русские нимфы и наяды. Баснь говорит, что на них были зеленые волосы и что они чрезмерно любили качаться на ветвях дерев...» [Кайсаров 1810, с. 164]. Более пространная характеристика дана в «Словаре русских суеверий» М. Д. Чулкова: «Русалки — дьяволы женского рода, живущие в горах, в реках и болотах, они имеют весьма долгие волосы, и уверяют простаки, что часто их видят бегающих по горам и сидящих на берегу рек, где они чешут длинные свои волосы, и когда только увидят они человека, то тотчас бросаются в воду» [Чулков 1782, с. 262–263].

Как видим, ранние свидетельства отмечают женский облик русалки, длинные зеленые волосы, обитание в лесу, в горах, у воды; их привычными занятиями названы — мытье в воде, расчесывание волос, качание на ветвях деревьев; существенным следует признать замечание о том, что русалки избегают встречи с людьми и при их виде прячутся в воду.

Первые достоверные этнографические свидетельства — записи Марии Чарновской из Могилевской губ. — были опубликованы в 1817 г. на польском языке в виленской периодике. Они содержали описание белорусских поверий о том, что русалками становились умершие до крещения новорожденные дети, что появлялись русалки на земле в период Русальной недели в лесах, где качались на деревьях, что они заманивали прохожих предложением покачаться вместе с ними; однако любого, приблизившегося к ним, постигало несчастье: русалки начинали строить страшные гримасы, которые тут же искажали навсегда лица людей, видевших это [DW, 1817, t. 3, s. 403].

В течение первой половины XIX в. накопилось уже достаточно большое число полевых данных об этом персонаже. И. И. Срезневский записал поверья о *русалках* и *мавках* западных регионов Украины: крестьяне тех мест верили, что эти существа собираются по лугам и склонам над Днестром и что там, где они бегали и танцевали, «ще краща трава росте и заедно як рута зеленее»; другие утверждали, что русалки любят прясть [Маяк, 1843, т. 2, кн. 21–22, с. 52]. В качестве наиболее типичных действий русалок, кроме уже названных, в этнографической литературе отмечалось, что они появлялись по ночам, пугали людей, заманивали их на бездорожье и губили, щекотали свои жертвы до смерти. Важней-

шая отличительная черта этого персонажа — сезонная ограниченность пребывания на земле — упоминалась, вслед за М. Чарновской, в материалах А. В. Терещенко: «Русалки до Троицына дня живут в водах, на берега выходят только поиграть. С Троицына дня до Петрова поста шатаются по земле, живут в лесах на деревьях. Любимое их дерево клен и дуб» [Терещенко 1848/6, с. 129].

Примерно таким составом фольклорных данных о русалках могли располагать современники А. Мицкевича. Как видно из этого обзора, ни обязательной красоты, ни рыбьего хвоста, ни любовных сюжетов, ни хрустальных чертогов на дне озера первоначальные описания не фиксировали. В дальнейшем на основе более подробного изучения народных поверий к началу XX в. стали накапливаться варианты неоднозначных и во многом противоречивых свидетельств, собранных в разных локальных традициях восточнославянской зоны. По вопросу о происхождении: русалками становились якобы дети, умершие до крещения; либо девушки, умершие до вступления в брак (или уже просватанные); либо все женщины, девушки и дети, родившиеся или умершие на Русальной неделе (имеется в виду неделя, предшествующая Троице или следующая за ней); либо, наконец, утонувшие женщины и девушки. По вопросу о внешнем виде: русалки — молодые красивые девушки, обнаженные или в белой одежде; старые уродливые бабы; женщины с распущенными волосами, бледными лицами, холодными руками; женщины с рыбьим хвостом. По вопросу о местах обитания и времени появления на земле: в троицкий период русалки появлялись возле воды у колодцев, в лесу, на деревьях, в ржаном или конопляном поле, на перекрестках дорог, а в остальное время года пребывали на «том» свете, в воде, в земле, в могиле, на кладбище. По вопросу о вредоносных и полезных действиях: они пугали людей, заманивали их в воду в лес, топили в реке, могли защекотать до смерти, наслать болезни, бури и град, вредили посевам, портили кудель, крали нитки и пряжу; в то же время: способствовали цветению ржи, берегли посевы, способствовали успешному прядению, помогали вернуть пропавшую скотину, заботились о ребенке, оставленном жницей в поле, любили пение и танцы. В некоторых регионах русалки наделялись типичными признаками нечистой силы и сближались с ведьмами: появлялись якобы только

ночью, могли вредить до первых петухов, были способны к оборотничеству, похищали детей, отбирали у коров молоко, заплетали коням гривы [Зеленин 1916; Померанцева 1975, с. 68–91].

Что из этой фольклорной мифологии было использовано романтиками? Э. В. Померанцева, рассмотрев этот вопрос на русском материале, отметила, что в литературе обосновался некий стандартный, однотипный образ русалки, представленный в одном и том же внутреннем содержании, в одних и тех же функциях: «он настолько отработан, настолько привычен и бесспорен, что легко включается в композицию как хорошо пригнанная стандартная деталь» [Померанцева 1975, с. 87–88]. В творчестве А. С. Пушкина, В. А. Жуковского, М. Ю. Лермонтова, Н. В. Гоголя, Т. Г. Шевченко, Л. Украинки русалки предстают выплывающими ночью со дна озер и рек, где они живут в хрустальных дворцах, греются в лучах месяца, расчесывают зеленые волосы, пугают путников, заманивают и щекочут их, топят в воде, качаются на ветвях; они сказочно хороши собой, обольстительны и стройны, тело светится сквозь воду, уста чудно усмехаются, щеки пылают; эти коварные красавицы ищут любви, которая неизменно губит неосторожных.

Подобный этому стереотипный для романтической поэзии образ-стандарт активно разрабатывается и в польской литературе первой половины XIX в., включаясь в сюжетные ситуации общеевропейского распространения: девушки-утопленницы в виде русалок появляются по ночам на берегу озер и рек, расчесывают волосы, танцуют, заманивают прохожих (А. Мицкевич, Б. Залеский, Л. Дунин-Борковский); ищут любви земного юноши, обещают ему несметные богатства со дна озера (Ю. Словацкий, А. Гроза); девушка, отвергнутая любимым, топится в реке, превращается в русалку и мстит неверному любовнику (А. Мицкевич, Р. Зморский); русалка преследует убегающего и грозит защекотать до смерти (А. Гротт-Спасовский, Т. Ленартович). Практически все литературные русалки — утопленницы и обитательницы вод. Только Ю. Словацкий в образе Гопланы отразил связь русалки с растительностью и мотив ее сезонного пребывания на земле: зимой она спит на дне озера в стеклянном дворце, а весной выходит на берег, живет в лесу, оберегая растения, птиц и насекомых.

Очевидно, что отнюдь не одна лишь сюжетная занимательность и внешняя эффектность, не дословное следование фольклорным

образцам были главными для романтиков, — за внешним образом они ищут скрытое значение, центральную идею, используют фольклорные мотивы для символического осмысления важнейших категорий человеческой жизни. Разрабатывая такие черты фольклорной русалки, как таинственность и ночное появление, потустороннее происхождение, неясность и расплывчатость облика, близость к природе, чуждость и враждебность по отношению к человеку, романтики моделировали свое собственное осмысление образа как многозначного символа, раскрывающего идею столкновения человека с природой, с ее непознаваемостью и тайнами. Через образ русалки раскрывалась в романтической литературе концепция идеальной высшей любви, достижимой лишь на основе контактов земного и потустороннего мира. Стремление человека к красоте, к любви, к высшему идеалу оказывается недостижимым на земле и приводит его к столкновению с таинственными силами, а путь к манящему идеалу оборачивается гибелью и смертью.

С середины XIX в. русалочья символика активно использовалась также польскими художниками, которые вслед за поэтами-романтиками подхватили такие черты и функции русалки, как таинственность, притягивающая и пугающая красота, туманные призрачные одежды, связь с водной стихией, любовь к музыке и танцам, заманивание людей. Естественно, что для изобразительного искусства одним из основных приемов характеристики было воссоздание внешнего облика русалки, ее идеализированной красоты, черт потусторонней сущности, нереальности и прозрачности. Характерно, что стремление отдельных художников достичь большей правдоподобности в изображении фантастического персонажа и связанные с этим попытки разработать более реалистическую детализацию портретных характеристик нередко приводит к разрушению общепринятого образа-стандарта и к десемантизации символа. Это произошло, например, в картине В. Прушковского «Русалки». Представленные в виде девушек в украинских национальных костюмах, различающиеся по типу лица и по психологическим характеристикам, эти полнокровные и слишком земные «русалки» вызвали активное неприятие критики, признавшей, что художнику не удалось преодолеть разрыва между понятием идеального образа и его физической оболочкой [Malinowski 1987, s. 106].

* * *

Особого рассмотрения заслуживает вопрос о внешнем облике фольклорной русалки. Сложившийся в художественной культуре образ русалки-красавицы настолько прочно вошел в обыденное сознание, что даже этнографы-собиратели надолго оказались в плену этих устойчивых представлений. Любопытно наблюдать их недоумение, протест в тех случаях, когда им приходилось фиксировать прямо противоположные свидетельства народных поверий, которые они вынуждены были трактовать как «извращение первоначального образа» [Максимов 1912, с. 115]. Так, Н. Я. Никифоровский отметил, что среди белорусов кое-где существуют представления о безобразных, злых и угрюмых русалках, которым — как он пишет — «это имя придается разве в насмешку и которые, кроме женоподобного облика, не имеют ничего общего с симпатичными, ласковыми русалками. Эти русалки стары, с клюками в руках, отвратительно безобразны и грязны...» [Никифоровский 1907, с. 89]. Сложилась поразительная ситуация, когда самые добросовестные собиратели записывали точные фольклорные свидетельства о домовых, ведьмах, банниках, леших, но, дойдя до русалок, впадали в возвышенный книжно-поэтический стиль, описывая стандартный набор «красивостей», далеких от достоверных, обычно лаконичных по форме пересказов о русалках носителей фольклорной традиции. При этом общие места таких романтических портретных характеристик перекочевывали из одних изданий в другие. Вот лишь несколько примеров: «Русалки — водяные красавицы, ночью при луне они выходят на берег озер, рек, ручьев, нагие, в венках из осоки и древесных ветвей; они садятся на траве, расчесывают косы или хороводы ведут» [Маркевич 1860, с. 80]. Дословно то же находим у П. П. Чубинского [Чубинский 1872/1, с. 207]. В таком же стиле внешний вид русалок описывается и в других этнографических трудах: «Живут на дне реки в прекрасных хрустальных палатах. С появлением месяца они выходят на берег и поют чарующие песни... выходят ночами на берега озер, рек, ручьев, нагие садятся на траву и расчесывают волосы или танцуют» [Гнатюк 1903, с. 28]; «Они бледны, но черты лица восхитительны, стан волшебный, косы ниже колен, солнце просвечивает сквозь воду в их волшебные жилища» [Маркевич 1860, с. 81]; «Вечно юные красавицы с чарующим и оба-

ятельным обликом... по нежному, почти прозрачному телу их рассыпаются волнистые волосы» [Никифоровский 1907, с. 86].

Поистине, романтическая поэзия, закончив свое развитие в художественной литературе, переселилась во второй половине XIX в. в этнографическую литературу, продолжая отстаивать привычный для массового сознания образ опоэтизированной русалки. Такой же она вошла и в словари, и в указатели, и в энциклопедии. Именно таким общепринятым шаблоном руководствовались в конце XIX — начале XX в. собиратели фольклора, подгоняя полевой материал под наиболее узнаваемые черты облика русалки, прочно закрепленные профессиональным искусством. Между тем, продолжали накапливаться этнографические сведения, подтверждающие, что для белорусской и севернорусской зоны более характерным был тип описания страшных русалок, появляющихся в виде старых уродливых баб: «Между малороссийскими поселенцами Саратовской губ. переиначены поверья о русалках. Там думают, что они безобразные: косматые, горбатые, с большим брюхом и острыми когтями, длинной гривой и железным крючком, коим они ловят проходящих» [Терещенко 1848/6, с. 127]; «Русалка, кажуть, женщина... сама голая, страшная, волосы довгия...» [Романов 1891, с. 140]. Массовые свидетельства такого рода фиксировались в полесских экспедициях последних лет.

С красотой и молодостью литературных русалок связана и тема любовных контактов ее с человеком, едва намеченная в фольклорной традиции (в основном в связи с функцией заманивания путников) и практически заново воссозданная романтиками. Следует, правда, признать, что народной мифологии — как славянской, так и европейской — не чужды сюжеты о любви и брачных отношениях человека с фантастическим существом: юнака с сербской вилой; земной женщины с мифическим змеем; девушки с умершим женихом. Однако по поводу восточнославянской русалки можно определенно сказать, что этот мотив в целом не типичен для фольклорной традиции: русалка заманивает и преследует, по народным поверьям, в равной степени детей, женщин и мужчин, молодых людей и девушек, но прежде всего она пугает и угрожает тем, кто нарушает ритуальные запреты, относящиеся к троицкому периоду, на определенные виды работ. И хотя мотив преследования русалкой убегающей девушки и загадывания ей загадок, проникший в поэзию Т. Ленартовича, рассматривался польской критикой как нетипич-

ный и неожиданный, — он действительно был перенесен поэтом из реально бытующей в украинском фольклоре народной песни. Записанные в народной среде единичные повествования о влюбленной русалке воспринимаются опытными собирателями фольклора как чужеродные [Померанцева 1975, с. 85–86], а польский ученый Б. Барановский прямо пишет о том, что почти всегда, когда ему попадаются в собирательской практике рассказы о любовных связях русалок с юношами, явственно ощущается воздействие книжных источников [Baranowski 1981, s. 97–98].

Эти наблюдения специалистов позволяют заключить, что мы являемся свидетелями процесса вторичного освоения фольклором русалочьего мотива, прошедшего через книжную культурную обработку. Сильнейшее воздействие книжной традиции и массовой культуры на народное творчество, особенно заметное в конце XIX — начале XX в., — хорошо известный и уже достаточно изученный факт. Выразительный пример того, как меняют свою функцию художественные формы, попадающие из фольклора в литературу и обратно из литературы в фольклор, продемонстрировал в свое время П. Г. Богатырев в статье о пушкинском стихотворении «Гусар» [Богатырев 1923, с. 128].

Таким образом, можно заключить, что в результате процесса литературного освоения фольклорных поверий о русалках, а затем вторичного «снижения культурного фонда» (термин, введенный П. Г. Богатыревым), т. е. дальнейших трансформаций окололитературного образа в контексте фольклорного творчества, — образ русалки бытует в обыденном сознании современного человека уже не как элемент чисто фольклорной мифологии, а как устойчивый, чеканный, застывший в своем одноплановом рисунке образ-стандарт, глубоко проникший в массовое искусство, бытовые представления и речевые стереотипы. По выражению Э. В. Померанцевой, «он единый и в большом искусстве, и в мещанских статуэтках, в парковых скульптурах, в пугающих своим безвкусием открытках, в излюбленных маскарадных костюмах, на конфетных коробках и пресловутых ковриках, до сих пор украшающих стены домов во многих деревнях, в красносельских печатках, в татуировке моряков» [Померанцева 1975, с. 90]. Однако приходится признать, что он весьма далеко отошел от мифологических представлений о русалке в народной традиции.

Глава шестая

ВЕДЬМА

1. Общее и специфическое в славянских верованиях о ведьме

Образ ведьмы относится обычно к числу более или менее устойчивых и легко узнаваемых в разных диалектных поверьях. Он идентифицируется на основе таких главных признаков, как — реальная женщина, которая знается с нечистой силой, обладает сверхъестественными свойствами и использует их во вредоносных по отношению к людям целях. Однако при сравнении сходных образов в общеславянском масштабе не таким простым оказался вопрос, какие конкретно мифологические персонажи, известные в поверьях западных и южных славян, соответствуют понятию «ведьма».

Большое региональное разнообразие имен-названий персонажей этого типа и бесконечное число вариантов их качественных характеристик, встречающихся в каждой местности, создает сложную картину типологии славянских «ведьм» — от более или менее идентичных по основному набору признаков до сильно различающихся, практически принадлежащих уже иному демонологическому классу (например, ведьма-колдунья, ведьма-змора, ведьма-стрига и т. п.).

Поскольку в пространстве разноэтнического материала варьироваться может каждый фрагмент этой схемы (за исключением женской ипостаси), то в конце концов часто утрачивается ясность, какой из вариантов следует признать самым типичным, в наибольшей степени соответствующим понятию «ведьма», а какой — наибольшим отклонением от нормы.

* * *

Стержневым признаком, объединяющим группу анализируемых персонажей, является их двойственная природа, т. е. принадлежность к миру людей и одновременно к миру демонов. Свои сверхъестественные свойства обычная женщина приобре-

тает, по народным представлениям, благодаря ее связи с нечистой силой. Характер связи может быть разным: ведьма — женщина, в которую (по ее желанию или против ее воли) вселился злой дух, дьявол, дух умершего; или которая сожительствует с чертом, змеем, либо заключает с ним сделку, либо вступает в другого рода контакты с нечистой силой. В карпатской и южнославянской мифологии (частично и в полесских поверьях) такая двойственность понимается как вид двоедушия, т. е. наличия в одной женщине двух душ — человеческой и демонической (именно последняя покидает тело женщины во время сна и вредит людям). Эта особенность объединяет ведьму с другими полудемоническими существами-двоедушниками карпато-балканской традиции (со стригой, зморой, планетниками, здухачами).

Кроме того, к числу наиболее типичных, повторяющихся могут быть отнесены следующие характеристики: высокая степень вредоносности по отношению к людям, причем главной из таких злокозненных функций ведьмы является способность перенимать, отбирать в свою пользу все виды хозяйственных благ (молочность коров, жирность молочных продуктов, сало у свиней, шерсть у овец, яйца у домашней птицы, мед у пчел, урожай с полей и огородов); следующей из числа наиболее характерных ее функций можно считать наведение порчи на людей, животных, на продукты, пищу и даже на предметы (болезни, недомогания, калечение, психические состояния, неудачи, поломки), а также нанесение вреда людям способом вызывания стихийных бедствий (засухи, наводнений, градобития). Универсальными для характеристики ведьмы разных славянских зон могут быть также признаны способность к оборотничеству; календарная приуроченность активизации ее демонических свойств; система способов распознавания ведьмы среди обычных женщин; мотив полетов на шабаш.

Персонажи с такими характеристиками известны в демонологии всех славян (и за пределами славянской мифологии), однако полного их тождества обнаружить не удается. Главные отличия локальных ведьм связаны с особенностями соотношения («соседства») с другими персонажами внутри своей демонологической системы (например, сближение ведьмы с колдуньей или с русалкой;

карпатской босорки — с богинкой или зморой; южнославянской вештицы — с вампиром, здухачами).

На примере нескольких локальных типов славянской ведьмы рассмотрим трансформацию и переходные формы инвариантной основы качественных характеристик персонажа, подвижность границ «признакового пространства» при сохранении ядерного пучка доминирующих черт[1].

* * *

ПОЛЕССКАЯ ВЕДЬМА. Имена, названия. Отмечается абсолютное преобладание термина *ведьма (відьма, вэдзьма, ведьма́рка)*. Параллельно используются названия следующего типа: *знахо́рка, колдунья, каўдо́ўка, чароде́йка, валшэ́бница, варо́жка, шэпту́ха* (иногда табуированные или бранные выражения: «тая, шчо знае», «чертовка», «змея», «гадюка»). Синонимами или заменой слова «ведьма» в белорусских купальских песнях выступают: «чароўница», «баба-заломшчыца», «русалка», «вуж», «змей-лятучый».

Внешний вид. Преимущественно антропоморфная (женская) ипостась; слабо выраженные представления о внешнем облике: чаще всего упоминаются распущенные волосы, седые космы, не-

---

1 При описании персонажей использовались следующие источники:

1. Словарные статьи, написанные для этнолингвистического словаря «Славянские древности»: Босорка (В. В. Усачева), Ведьма (Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая), Вештица (Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая).
2. *Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая.* К сравнительному изучению мифологических персонажей: вештица и ведьма // Балканские чтения — 1: Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы. М., 1990, с. 112–116.
3. Полесский и карпатский архив, хранящийся в Отделе этнолингвистики и фольклора Института славяноведения и балканистики РАН.
4. *Т. Р. Ђорђевић.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953.
5. *С. Зечевић.* Митска бића српских предања. Београд, 1881.
6. *И. Георгиева.* Българска народна митология. София, 1983.
7. *Д. Маринов.* Народня вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
8. *B. Baranowski.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981.
9. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири (сост. В. П. Зиновьев). Новосибирск, 1987.

опрятность, старость; изредка отмечается особенность взгляда (не смотрит в глаза, хмурый или потупленный взгляд); признаком, отличающим ведьму, считаются усы у женщины, сросшиеся брови, два ряда зубов; признается наличие незаметного хвостика; часто внимание фиксируется на белой одежде или наготе.

Генезис. Почти нет сведений о происхождении ведьмы. Подразумевается, что она знается с чертом, — тогда это «ученые» ведьмы, но есть и «родимые», родившиеся от матери-ведьмы. К числу редких относится свидетельство из Брестской обл.: «Як де́ўка ўро́дыть де́ўку, а вона тыж де́ўкою ўро́дыть деўку, так трэ́тья бу́дэ вэ́дьмоў» (т. е. третье поколение последовательно рождающихся внебрачных девочек). Магические способности могла приобрести и такая женщина, которой умирающая ведьма успела передать свои «знания» («своего духа»).

Оборотничество. Один из наиболее интенсивных признаков для полесской ведьмы. Чаще всего принимает вид: жабы, кошки, собаки, свиньи; может также обернуться птицей (вороной, гусем, дикой уткой, аистом, ласточкой), животным (конем, теленком, коровой, быком, волчицей, мышью, ужом, черепахой, гадюкой), довольно часто — предметами (колесом, решетом, стогом сена, клубком ниток, веткой, палкой, кустом, обручем, корзиной).

Время активизации. Яркой чертой, сближающей ведьму с демоническими персонажами, появляющимися в определенное время, является зависимость ее поведения от определенных периодов календаря. Обычно реальная женщина проявляет себя как ведьма (т. е. меняет ипостась, активно вредит людям, летает на шабаш) по определенным дням. В Полесье это прежде всего Купальская ночь, а также Юрьев день, Зеленые святки, Благовещение, Пасха и некоторые другие. Иногда время активизации относят к периоду полнолуния или к темным грозовым ночам.

Злокозненные действия. Со всей определенностью на первое место выступает функция о т б и р а н и я м о л о к а у коров (с этой целью ведьма собирает росу на межах, на пастбище, волоча по траве полотно, фартук, сорочку, затем выжимает ткань и поит ею свою корову или просто вешает предмет, которым собирала росу, дома — и с него течет молоко). Из других, более редких форм отбирания «спора» (т. е. добра, прибытка) встречаются: ведьма крадет сало у свиней (т. е. свиньи в соседских

дворах не жиреют, их жир переходит к свиньям ведьмы); завязывают завитки во ржи, во льне, чтобы отобрать урожай или навредить как-то иначе хозяевам поля; выдирают перья у кур, перенимая яйценоскость. На втором месте в ряду злокозненных действий стоит способность насылать порчу на людей, скот, домашнюю птицу, на урожай, на продукты, пряжу и т. п., в результате чего люди и животные болеют, гибнут, новорожденные плачут, домочадцы ссорятся, свадьбы расстраиваются, продукты портятся, нитки рвутся, работа не удается. Сопутствующий характер носят дополнительные функции: способность управлять стихиями (насылать или задерживать дождь, вызывать градобитие, бурю); превращать человека в животное, заколдовать его; пугать, преследовать в облике животного или движущегося предмета; ездить верхом на человеке. К достаточно редким относятся свидетельства о том, что после своей смерти ведьма пьет человеческую кровь (волын.); заманивает людей и топит их в воде (брест.); если следит глазами за полетом птиц, то те замертво падают на землю (брест.); в присутствии ведьмы женщины не могут напрясть много пряжи, т. к. вся нить идет на веретено ведьмы (ровен.).

Вполне сопоставим с этим набором основных функций полесской ведьмы перечень зловредных действий, зафиксированный в белорусских купальских песнях, в которых говорится, что ведьму сжигают в костре или изгоняют для того, чтобы она: «па ночы не хадзіла», «хлеваў не адчыняла», «каровак не даіла», «козкам не шкодзіла», «сыру масла не збірала», «па полі не лятала», «заломаў не рабіла», «куклаў не круціла», «жыта не ломала», «спору не ’дбірала», «росы не збірала», «пражын не пражынала», «людзям ўрэду не рабіла», «красных дзевачак не чаравала», «ведзьмаў не пладзіла», «ў печы не сушыла», «ў жорнах не малола», «малых детак не ўракала» [КПП, с. 90–106].

Привычные занятия, склонности, особенности поведения. Ведущим и основным из этого круга характеристик является мотив общих ночных сборищ, слетов ведьм, их совместных увеселений на перекрестках дорог, на межах, на деревьях, на горах, где они танцуют, скачут, пируют, дерутся. Известен в Полесье и вариант типичного для западноевропейской традиции мотива о полетах ведьм на шабаш, на совместные с чертями оргии, однако он выражен здесь в слабой форме и производит

впечатление заимствованного. Привычным занятием ведьм считается также сбор трав и кореньев по определенным праздникам, пребывание в злаковом поле в обнаженном виде, с распущенными волосами. Довольно часто отмечается, что во время праздничной церковной службы ведьмы стремятся заполучить магическую силу, прикасаясь к церковным атрибутам или к одежде священника. Из менее распространенных фактов можно назвать следующие: может проникнуть в дом сквозь маленькую дырочку, щель, замочную скважину (гомел.); в купальскую ночь стережет цветущий папоротник от похищения людьми (ровен.); сама срывает цветок папоротника для своих колдовских целей (брест.); главенствует над змеями в день Воздвижения, когда они все собираются в лесу (черниг.); повелевает чертями (гомел.).

Способы распознавания. Это один из наиболее характерных блоков в составе поверий о ведьме (и вообще персонажей-двоедушников). Поскольку ведьма — реальная женщина, живущая среди людей, то главной целью ритуалов и обычаев, приуроченных к датам ее активизации, считается необходимость ее распознать, выследить, уличить и обезвредить. Этому служит большинство полесских купальских обычаев: кипячение цедилки, осиновых колков, иголок, муравьев; протягивание поперек дороги конопляной нитки (для определения ведьмы по поведению ее коровы); калечение животного, обнаруженного в купальскую ночь вблизи коровы; ряд мер, предпринимаемых во время церковной службы и т. п.

Ритуальные формы по изгнанию или уничтожению ведьмы вносят существенные дополнения в круг полесских представлений о ведьме. Этому центральному мотиву всей купальской обрядности Полесья посвящен следующий раздел книги, поэтому здесь лишь отметим, что он находит свое отражение во всех сферах, фрагментах, формах купальского комплекса, начиная с ментальных (запреты, поверья, мотивировки) и вербальных (терминология, фразеология, фольклорные тексты) и кончая акциональными (сжигание чучела «ведьмы» и ее атрибутов).

Мотивы. Поскольку многие поверья и представления о мифологическом персонаже оформляются и функционируют в виде быличек, то дополнительной характеристикой персонажа является и круг типовых мотивов, бытующих в локальной традиции.

Для территории Полесья абсолютное первенство в этом жанре получает мотив «калечения животного-оборотня» (с целью распознания, которая из соседок окажется покалеченной ведьмой). Бесконечные варианты таких быличек бытуют в каждом полесском селе. Популярны и былички о способах отбирания ведьмой молока у коров; о человеке, повторившем ее магические действия при собирании росы, у которого затем безостановочно текло в доме молоко; о трудной смерти ведьмы; о полетах ее (верхом на помеле, кочерге, березовой палке, в ступе, в решете) на шабаш или на совместные сборища; о последовавшем за ней на шабаш человеке; об оборотничестве и о разных формах вредительства и ряд других.

КАРПАТСКАЯ БОСОРКА (БОСОРКАНЯ). Этот персонаж можно считать карпатской разновидностью ведьмы. Для нее характерны сильные признаки персонажа-двоедушника, смешение с отдельными признаками зморы (функция давить, душить спящих, пить их кровь) и богинки (функция подмены ребенка).

Внешний вид. Может быть красивой девушкой (в дневное время), ночью становится безобразной старухой с красными, злыми глазами, кривым ртом, волосатыми ногами; иногда появляется в виде плоскогрудой женщины в белом, с длинными худыми руками, тонкими ногами с куриными лапами; в некоторых вариантах поверий — шестипалая; считалось, что рождаются с маленьким хвостиком.

Генезис. Поверья о происхождении разработаны более подробно, чем в комплексе представлений о ведьме. Босоркой становилась женщина, в которую вселялся дух умершего; седьмая по счету девочка, родившаяся в семье; дочка босорки рождалась с двумя душами («она дви души́ ма́е — нэчы́сту и чы́сту»). Считалось, что во время сна женщины-босорки ее демоническая душа летает и вредит людям.

Время активизации. Сочельник, день св. Люции (13. XII), Юрьев день, четверг или пятница Страстной недели, свентоянская ночь, а также период новолуния («е слабы́й ми́сяць, то вона ма́е яко́есь пра́во ходить...»).

Оборотничество. Подобно полесской ведьме, босорка принимала вид жабы, кошки, собаки, свиньи, волка, змеи, летучей мыши, колеса, кочерги, валька для стирки белья, но могла оборачиваться и насекомым (мухой, бабочкой) или становиться невидимой.

Злокозненные действия. Наиболее типичные: отбирает молоко у коров, вредит им на пастбище и в хлеву; занимается колдовством, ворожбой, насылает порчу (может вызвать болезни, смерть, соединить или разлучить людей, сглазить, отнять удачу, вредит хозяйству); пугает по ночам, давит, душит спящих, пьет их кровь (синяки на теле человека — признаки ночных нападений босорки); вредит роженицам и новорожденным, похищает ребенка, оставляя взамен своего — некрасивого, плаксивого, горбатого, который живет только семь лет; способна наслать грозу, град, бурю, засуху или — наоборот — отогнать тучи, вызвать дождь в случае засухи.

Привычные занятия и склонности. В новолуние, а также на исходе месяца, в некоторые календарные праздники босорки собираются вместе за селом, в заброшенных домах, в глубоких оврагах на шабаш, где веселятся вместе с упырями. Ночью вылетают через трубу на помеле, метле, мялке, на бочке, иногда — в возке, который везут черные кошки, или верхом на человеке, превращенном ею в коня. Знает свойства трав, собирает их с магическими и лечебными целями. Босорки любят танцевать при свете луны, заманивают парней и губят их.

Из способов распознавания наиболее типичны следующие: калечение в свентоянскую ночь животного-оборотня; опознание босорки во время церковной службы с помощью магической скамеечки (изготовленной за период со дня св. Люции до Рождества) или перьев чеснока, пророщенного через змеиную голову; кроме того, верили, что спровоцировать приход босорки можно, сжигая поленья, отложенные по одному со дня св. Люции до Рождества.

ЮЖНОСЛАВЯНСКАЯ ВЕШТИЦА совмещает в себе свойства реальной женщины и демона, но в гораздо большей степени, чем ведьма, обнаруживает свою демоническую природу, сближаясь с такими демоническими персонажами, как мора, стрига, самодива, вампир.

Имена, названия в определенной степени отражают отдельные свойства персонажа, напр., термины, связанные с глаголами «колдовать», «знать», «манить», «отбирать», «хватать», или с определением внешних признаков вештицы, ее функций, с названиями других демонов: серб. *вештица, вештерка, вештичина, циперница, штрига, морна, бркача, сркача, потковница*; болг. *вещица, вещерица, магьосница, мамница, примамница, бродница, вражалица, обирачка, каспиа, баечка, билярка, самодива*.

Внешний вид. Преимущественно старая женщина, седая, сгорбленная, косматая, с волосатыми ногами, заметными усиками, сросшимися бровями, часто косоглазая или с глубоко сидящими глазами, злобным взглядом, длинным носом. Нередко отмечается наличие хвоста или крыльев под мышками.

Генезис. Для вештицы характерен целый комплекс поверий, касающийся ее происхождения. По сербским данным: женщина, в которую вселился «дьявольский дух» или которая вступила в сделку с чертом, продала свою душу; вештицей становилась по достижении зрелости девочка, если была зачата родителями в недоброе время, в канун большого праздника; либо рожденная в «кошульке» кровавого цвета; либо появившаяся на свет в последнюю фазу луны; по западно-сербским поверьям, девушка-мора после замужества становилась вештицей, а та после своей смерти превращалась в вампира. По болгарским данным: вештицей могла стать старая женщина, потерявшая способность к деторождению (изредка — и молодые, если они были бездетными), она приобретала магическую силу с помощью колдовских трав или при содействии злого духа, дьявола; вселившийся в тело женщины нечистый дух в виде черной с красными точками бабочки делал ее вештицей; если при попытке оживить мертворожденную девочку на нее дули, то она, достигнув зрелости, становилась вештицей.

Оборотничество. По сравнению с ведьмой, вештица реже пользуется своими оборотническими способностями, и ряд ее метаморфоз менее многообразен. Чаще всего она принимала вид ночной бабочки, мотылька или птицы (курицы, индюшки, гуся, черной птицы), реже оборачивалась жабой, кошкой, собакой, волком; ее ипостасью также могли быть искры, огонь, светящиеся тела. Типичная для вештицы ипостась бабочки, которая в народном сознании воспринимается как воплощение и символ души (злого духа, души умершего предка), согласуется с широко известными представлениями о двоедушии. По признаку ярко выраженного двоедушия вештица примыкает к разряду полудемонических персонажей карпато-балканской традиции, демоническая душа которых во время сна покидает тело и в виде насекомого или птицы вредит людям или управляет тучами (ср. поверья, известные на о. Брач. о том, что, пока вештицы спят, души их управляют градовыми тучами, дерутся друг с другом, защищая посевы

своего села от градобития). Связь персонажей-двоедушников с поверьями о бабочке как облике души обнаруживается в «демонологических» названиях бабочек в славянских языках и диалектах: рус. *ворогуша, душа, душечка*; укр. *відьма, босорканя, стрига*; болг. *вещица, вещерица, мамница*; серб. *вештица*; словен. *vešča, veščka*; словац. *bosorka, striga, černokňažník;* пол. *wieszczyca, czarownica, ciota, mora*; луж. *khodojta* [Терновская 1989, с. 151–160].

Время активизации. Как и ведьма, вештица обнаруживает связь с некоторыми праздниками и периодами календаря. На первое место у южных славян выступает Юрьев день, затем — Рождество, день св. Евдокии (I. III), канун Иванова дня, пятница или суббота Страстной недели, «волчьи» дни и некоторые другие.

Злокозненные действия. Как и для других персонажей анализируемого ряда, стержневой функцией вештицы является о т б и р а н и е м о л о к а у коров и овец (для чего она собирает росу или, раздевшись донага и оседлав навой ткацкого стана, объезжает загоны для скота, опоясывает их красными нитками, которые затем закапывает в землю); в северновосточной Болгарии, кроме того, вештицам и магьосницам приписывалась способность о т б и р а т ь у р о ж а й злаков (для чего они срезали по одному колоску в четырех концах поля и переносили их на свой участок; собирали росу с чужого хлебного поля, замешивали на ней тесто и испеченный хлебец клали в свой амбар). Типичной функцией вештицы считалось и н а с ы л а н и е п о р ч и. Сербы верили, что она могла вызвать болезни у людей, напускала мор на скот, нападала на людей, пугала их, ссорила между собой, могла убить одним взглядом. Но наиболее опасной чертой сербской вештицы был ее в а м п и р и з м: считалось, что она поедает младенцев и человеческие сердца (чудесной палочкой, прутом, веткой вештица дотрагивается до груди спящего человека, вынимает сердце, поедает, а тело на груди срастается); люди, сердце которых съели вештицы, в дальнейшем неизбежно погибали (например, под упавшим деревом, от удара молнии). Особенно активно они вредили беременным женщинам, могли вынуть плод из материнской утробы, съедали его, пили кровь детей и животных, питались мертвечиной. В Черногории считали, что женщина, желающая стать вештицей, должна была прежде съесть своего ребенка, а затем уже могла поедать чужих детей; о внезапно умершем, не болевшем до того ребенке, го-

ворили: «проклятые вештицы выпили его сердце». Вампирические свойства болгарской вештицы, менее заметные по сравнению с сербской, проявляются в ее склонности душить спящих людей, пить кровь детей и животных, становиться вампиром после своей смерти. Показательно сближение этих персонажей на терминологическом уровне, отмеченное в поверьях о том, что крупные ночные бабочки — это вампиры, прилетающие пить человеческую кровь, в Панагюрище их называли *вещерицы*.

В южнославянских поверьях более активно обнаруживает себя мотив, связанный со способностью вештицы управлять стихиями (тучами, градом, ветрами) и связь ее с небесными светилами (сбрасывание луны на землю, превращение в звезду, в комету). Согласно быличкам из северо-западной Болгарии, вештица с помощью волшебного сита заставляет луну сойти с неба («ловит» месяц ситом), отчего и происходят лунные затмения. В западной Болгарии рассказывали, что вештица превращает месяц в корову и надаивает молоко.

Кроме перечисленных функций, болгарским вештицам и магьосницам приписывалась способность насылать и одновременно лечить все болезни; лишать голоса людей, поющих по ночам; похищать медоносность пчел; превращать юношей в оленей, а девушек — в ланей; соединять и разлучать людей и ряд других.

Мотив полетов на совместные сборища довольно подробно разработан в сербскохорватской демонологии. Считалось, что они происходили ежегодно (или трижды, пять раз в году) в канун Рождества, Юрьева дня, дня св. Евдокии или в другие даты. Традиционными местами таких слетов были высокие деревья (особенно часто — грецкий орех, дикая груша, дуб, дупла оливковых деревьев), подножье тенистых деревьев, заросли можжевельника, перекрестки дорог, заброшенные строения. Поздно ночью вештицы мазали тело волшебной мазью (сделанной, как считали в Самоборе, из умерших некрещеных детей), произносили заклинание и вылетали через трубу на метлах, веретенах или верхом на человеке. Их полет сопровождался грохотом, свистом, ветром, а следом тянулся огненный хвост. На сборищах избирали главную вештицу, угощались сердцами младенцев, каждая из вновь появившихся на слете должна была принести в жертву своего ребенка или ближайшего родственника.

В болгарской традиции мотив совместных игрищ и трапез слабо отмечен в комплексе поверий о вештице и в большей степени закреплен за самодивами, которые по определенным дням собирались вместе под большими деревьями, в зарослях шиповника или ежевики, на нечистых местах (свалках, пепелищах, мусорниках, возле навозных ям), где они играли, водили хороводы, резвились, пировали, после чего на этих местах оставались выжженные круги, вырастало много грибов, а в народе они назывались «игрище», «самодивско хорище».

Приемы и магические действия по распознаванию вештицы широко представлены в сербскохорватском ареале. Наряду со стандартными способами (калечение животного-оборотня, опознание во время церковной службы), известны и специфические приемы: влетевшую ночью в дом бабочку или птицу накрывали сосудом и ждали, кто придет утром с просьбой отпустить; переворачивали черепицу на крыше церкви в ожидании появления вештицы, умолявшей освободить ее; использовали целый ряд подобных способов символического нанесения вреда вештице, якобы вынуждавших ее прийти и обнаружить себя. Обилие таких приемов объяснялось верованием, что, будучи разоблаченной, вештица теряла свою магическую силу и становилась обычной женщиной. Поэтому ее вынуждали исповедоваться в церкви или признаться принародно, что она вештица, и тогда она становилась просто знахаркой, способной лечить и снимать порчу. Вместо церковной исповеди или прилюдного покаяния она могла уединенно исповедаться земле или своему очагу: выкапывала ямку и, наклонившись к ней, говорила: «Исповедаюсь тебе, черная земля и зеленая трава, что до сих пор была вештицей, и клянусь тебе, что больше не хочу ею быть. Прости меня, Боже, и черная земля, и зеленая трава!».

* * *

Таким образом, наиболее устойчивыми признаками для всех трех персонажей можно считать женскую ипостась; связь с нечистым духом; принадлежность к старшей возрастной группе; во внешнем облике — необычный взгляд или странности с глазами, наличие хвоста; календарную приуроченность активизации; из форм

оборотничества — ипостаси птицы, жабы, кошки, собаки; из состава злокозненных действий — отбирание молока, насылание порчи, способность управлять стихиями. Общими являются также мотивы полетов на совместные сборища и трудной смерти, а также приемы по распознаванию способом калечения животного (насекомого) и некоторые другие. Однако если учитывать различия и дополнительные характеристики, то расхождения между этими локальными типами оказываются весьма заметными. Главные из них связаны со степенью демоничности анализируемых персонажей, определяемых тяготением полесской ведьмы в большей степени к «человеческому» полюсу, а босорки и вештицы — к «демоническому». Это проявляется уже при описании внешних признаков (ноги с куриными лапами и шесть пальцев на руках у босорки, крылья под мышками у вештицы) и особенно в поверьях о происхождении карпато-балканских персонажей. По характеру оборотнических свойств различия сводятся к двум типам преобладающих ипостасей: животных и птиц — для ведьмы, насекомых и птиц — для вештицы (промежуточное положение занимает босорка). При общем сходстве злокозненных функций по-разному проявляются вампирические склонности персонажей: единичные свидетельства для полесской ведьмы (ее душа летает пить человеческую кровь); характерное занятие босорки душить спящих людей, сосать их кровь, оставляя на теле синяки; одна из основных функций вештицы — способность поедать младенцев, сердца людей, пить кровь, питаться мертвечиной. Значительно более интенсивно проявляется способность управлять стихиями у южнославянских персонажей, которые, кроме того, могут воздействовать на небесные светила. Существенным отличием карпато-балканской традиции следует считать практически полное отсутствие календарно приуроченных обрядов изгнания и символического уничтожения вештицы и босорки, столь характерных для полесской ведьмы.

Ярко выраженная карпато-балканская черта, связанная с двоедушием босорки и вештицы, заставляет более пристально приглядеться к своеобразной (до сих пор никак не интерпретированной) двуплановости ведьмы, которая обнаруживается в практике ее ритуального сожжения или символического изгнания и в поверьях типа: «На Купалу спалюют ведьму, шчоб больше не ходила», «ведьму на Яна прогоняют кострами», «уже после Купалы

нема их, ведьм, ниде...» (полес.). В таком контексте уничтожаемая в купальском костре ведьма как бы символизирует абстрактную нечистую силу, злого духа, изгоняемого из села и из самих женщин, подозреваемых в ведьмарстве, в результате чего на какое-то время они считались обезвреженными, очищенными от скверны. Эти данные позволяют реконструировать и для восточнославянской ведьмы скрытый мотив двоедушия, признаки которого реализуются здесь в иных формах выражения и в рамках иной модели.

В целом полесская ведьма обнаруживает большее сходство с группой женских персонажей, обладающих способностью колдовать (ср. варианты названий типа: *знахóрка, колдунья, ворожея, волшебница, шептуха*); лишь отдельные ее свойства напоминают русалку (распущенные волосы, белая одежда, появление в злаковом поле, заманивание на бездорожье и к воде с намерением утопить).

Бóльшая мифологичность (демонизм) образа вештицы, его более отчетливая связь с основными категориями архаической картины мира, с миром умерших, с природными стихиями и небесными светилами сообщает этому персонажу более высокий ранг в системе мифологических персонажей, сближая ее с морой, стригой, вампиром. При этом целый ряд вариантных отклонений дает болгарский тип вештицы (магьосницы): иначе представленный мотив полетов на шабаш, специфический мотив «сбрасывания луны», подробно разработанные мотивы отбирания урожая злаков способом выстригания колосьев, терминологическое сближение с колдуньями и знахарками, с одной стороны, и с самодивами, с другой.

Своеобразие типов «ведьм» в каждой отдельно взятой локальной традиции становится более заметным и связи кажущихся сначала случайными признаков более ясными, если расширить круг подобных сопоставительных описаний. Например, для демонологии среднерусских областей характерны поверья о ведьме-пережинщице, отбиравшей урожай ржи способом пережина (т.е. выстригая колоски узкой дорожкой крест-накрест), которые дают интересный материал для сопоставительного изучения со сходными болгарскими поверьями. В Костромском крае мотив «пережина» является ведущим в характеристике ведьмы, однако

здесь же в разных местах эта функция закрепляется то за колдунами, то за колдуньями, то за знахарками («пережины делают люди, знающиеся с нечистой силой: колдуны, а больше колдуньи»; «их делает женщина при помощи беса»; «нечистый дух стрижет и колдунья» [Терновская 1984б, с. 119]). Часто такую «знающую» женщину называют просто «пережинщица», и если в местных поверьях о ней функция «пережина» практически единственная ее характеристика, то непросто определить, считать ли ее вариантом ведьмы или это персонаж иного типа.

Заметным своеобразием отличается ведьма по данным русскоязычных сибирских быличек. Некоторые ее признаки дают совершенно неожиданные схождения с южнославянскими персонажами. В частности, в качестве одной из ее основных функций сибирские былички называют способность красть детей из чрева беременной женщины (а также теленка у стельной коровы). В Читинской обл. считали, что нельзя оставлять на ночь открытой трубу в доме, где есть женщины на сносях, т.к. ведьма превращается в сороку (которую назвают «вещицей»), проникает через трубу в дом и похищает плод из материнской утробы, а вместо него кладет головешку, веник, лягушку или др. предметы [Зиновьев 1987, с. 350].

Характерными для сибирской ведьмы считались вредоносные действия по наведению порчи на людей, на скот, на предметы (так называемое «надевание хомута»). Большая группа быличек строится на основе таких действий: ведьма «надевает хомут» на человека (насылает болезнь, увечье, тоску); «портит» скот (отнимает молоко, губит коней, насылает мор); «надевает хомут» на предметы (печь не топится, ружье не стреляет, овощи портятся); «портит» свадьбу, ссорит людей, преследует ночью в облике животного-оборотня. В сибирской ведьме проявляются черты повелительницы змей, волков, насекомых, которых она может напустить на людей, на скот, на поля; она может распоряжаться и нечистой силой (посылает вредить людям чертей и оборотней, насылает домового на скот). Вместе с тем считалось, что она может помочь в охоте, в рыболовстве, в предсказаниях судьбы, излечении. Известны в этом регионе и мотивы о полетах ведьмы на шабаш, о калечении животного-оборотня для распознавания ведьмы, о трудной смерти ведьмы в случае, если она не могла передать кому-нибудь свое колдовское умение и ряд других.

Набор вредоносных действий этого типа в сибирских быличках закрепляется за персонажами разного терминологического определения: *ведьма, хомутница, ворожея, знахарка, шаманка, колдунья, колдун*. Более последовательно за термином *ведьма* фиксируются мотивы ночных полетов на метле (причем не обязательно на шабаш, таким способом она вылетает через трубу своего дома, чтобы вредить) и отбирания молока. Мотивы о повелевании зверями, змеями, насекомыми, нечистой силой — в большей степени характерны для персонажей с названием *колдун, колдунья*. Однако в целом в каждой местности бытует особая комбинация признаков («блуждающих функций»), которые закрепляются то за одним, то за другим термином.

Внешним признаком, отличающим ведьму, сибиряки считали перевернутое отражение человека или предмета в ее глазах (в зрачках). Это постоянное внимание к особенностям глаз или взгляда ведьмы характерно для многих славянских традиций. Поляки, например, считали, что чаровницу можно узнать по воспаленным, покрасневшим глазам, слезящимся или «бегающим», или по дикому взгляду. Основной комплекс вредоносных функций польской чаровницы совпадает с общеславянским типовым перечнем: отбирает молоко у коров (сбивая росу, надаивая молоко с веревки, высасывая из вымени коровы в виде ужа или жабы); может вызвать неурожай (насылая на посевы насекомых, грызунов, градобитие, засуху); наводит порчу на людей и скот. Очень популярны поверья о полетах польских чаровниц на Лысую гору на шабаш в свентоянскую ночь или накануне дня св. Люции (верхом на метле, лопате, кочерге, палке, на плуге, лошадином черепе, на животных, в ступе). В судебных делах о ведовских процессах XVII в. часто упоминалась способность чаровниц вызывать эпидемии и мор, засуху, неурожай, стихийные бедствия, болезни. Любопытно, что только по старым письменным источникам фиксировалось польское поверье о том, что чаровница представляет особую опасность для новорожденных. Лишь единичные народные поверья упоминают о злой старухе, преследующей и пожирающей детей [Baranowski 1981, s. 232], в контексте же общеславянских представлений о ведьме этот вампирический мотив, по-видимому, раскрывает наиболее архаические представления, связанные с персонажами анализируемой группы.

2. Мотив «уничтожения — изгнания ведьмы» в восточнославянском купальском обряде (совместно с С. М. Толстой)

Погребальный обряд, как наиболее типичный rite de passage, представляет собой ритуальное оформление перехода // проводов умершего из области жизни в область (пространство) смерти, гарантирующее благополучное для живых преодоление границы между ними, нарушенной событием смерти. Забота о сохранении этой границы и поддержании должного равновесия между этим и тем светом составляет основное содержание и определяет главную цель погребального обряда (ср. действия, направленные на то, чтобы покойник не остался на этом свете, не возвращался, не увел кого-нибудь за собой). Однако этот мотив не ограничивается погребальным обрядом, приуроченным к моменту смерти, а в определенном смысле является необходимой принадлежностью обряда вообще, ибо любой обряд предполагает в той или иной форме и в той или иной степени контакт (т. е. определенное нарушение, преодоление границы) с потусторонним миром, миром предков, нечистой силы и т. п. В этом смысле погребальный обряд может считаться обрядом par excellence, а обряды другого назначения и другой структуры закономерно должны обнаружить некоторое формальное и семантическое сходство с погребальным обрядом. Хорошо известны и неоднократно интерпретировались мотивы похорон в славянской свадебной обрядности, обращает на себя внимание также сходство обрядового оформления родов и кончины (прощание с землей и близкими, ритуальное омовение, укладывание на соломе, способы оповещения соседей, поведение близких и многое другое). В меньшей степени изучены параллели между погребальным обрядом и обрядами календарного цикла. Между тем народные календарные представления и мифология времени в целом основываются на понятии «чистого» и «нечистого» (доброго, благоприятного — злого, неблагоприятного) времени, причем понятие злого, опасного времени прямо связывается с бо́льшей проницаемостью границы между пространством жизни и потусторонним миром. В славянском народном календаре выделяются определен-

ные отрезки времени, отмеченные как наиболее опасные, т. е. в наибольшей степени подверженные разгулу нечистой силы и действию потусторонних сил. Это прежде всего симметричные в годовом цикле периоды святок и купальских (или петровских) праздников, приходящихся на дни зимнего и летнего солнцеворота. Показательно, что как раз к этим праздникам приурочено большинство гаданий, предполагающих контакт с потусторонними силами, множество предохранительных и продуцирующих магических ритуалов. Аналогичные опасные периоды выделяются и в жизненном цикле: это первые недели после рождения, время свадьбы, период беременности и родов, когда человек подвержен наибольшей опасности со стороны «того света» (ср. полесское выражение о таком времени: «могила открыта»). Все праздники народного календаря считаются опасными и требуют строгого соблюдения предписанных запретов и правил поведения и определенных защитных мер: *Все пра́зники опа́сные, дак не ро́бять. Празникú ўси стра́шные, осо́бенно Па́ска, Тру́йца. Мале́нький (праздник) ще ху́жэ бу́дзе вреди́ть* [Толстая 1986, с. 232].

Вследствие такого отношения к календарному времени, требующего особого ритуального оформления выделенных календарных дат (праздников), в каждом обряде календарного цикла можно предполагать существование каких-то структурных, семантических или символических элементов, соотносимых с погребальной обрядностью. Тем более следует ожидать их в таких обрядах, как святочный и купальский. Исследование святочного фольклора в контексте рождественской обрядности показало, что мотивы потустороннего мира и контакта с ним занимают в них значительное, даже доминирующее место [Виноградова 1982].

В настоящей работе ставится задача проследить подобные мотивы в составе сложного комплекса славянской купальской обрядности и показать их связь как с общей семантикой купальского обряда и соответствующего отрезка календаря, так и с другими мотивами.

Вполне осознавая всю сложность структуры купальского обряда, содержащего целый набор разных семантических блоков и разнородных элементов, авторы главы не предполагают свести к мотиву «уничтожения-проводов» все его содержание. Каждый из структурных элементов купальской обрядности (сбор трав и цветов, плетение венков, украшение зеленью построек, разжигание кост-

ров, уничтожение чучела, перепрыгивание через костер или через букеты зелени, обливание водой, гадания, способы защиты от нечистой силы, ночные бесчинства) может встречаться и вне данного комплекса, в составе других обрядов, и лишь в совокупности они очерчивают границы того, что может быть названо славянским купальским обрядом (при всем разнообразии его локальных вариантов). Не претендуя на изучение всех линий и семантических блоков этого комплекса, мы предпринимаем попытку выявить и рассмотреть пучок признаков одного плана, связанных с мотивом «проводов», независимо от функциональной нагрузки и роли соответствующих элементов в структуре обряда (доминирующей или периферийной).

Говоря в дальнейшем о мотиве «проводов», мы будем иметь в виду весь семантический комплекс, связанный с изгнанием, выпроваживанием, удалением, уничтожением (как крайней формы устранения) и все «жанровые» воплощения этой семантики, начиная с ментальных (поверья, мотивировки и интерпретации действий и запретов) и вербальных (терминология ритуалов, ритуальных предметов, действий и сопровождающие обряд фольклорные тексты — песни, приговорные формулы) и кончая акциональными (выбрасывание, сжигание, потопление, разрывание на части) и предметными (конский череп, чучело, обрядовое деревце, шест, венок, зелень, обувь). В акциональном коде эта семантика выражается как самими действиями (выбрасывание, уничтожение), так и их локативными детерминативами (прочь, вдаль, вверх, вниз, в воду и т. п.). В предметном коде «проводная» семантика актуализируется через такие признаки, как принадлежность предмета к нездешнему миру (конский череп, чучело ведьмы) или его восприятие как символа пути (дерево, шест, старая обувь). Возможность понимания купальского обряда как «отправления в иной мир, на тот свет» не только сближает его с собственными «проводными» ритуалами (проводы зимы, масленицы, русалки и т.п.), но и вскрывает его родство с погребальным обрядом, для которого мотивы «проводов», «пути», преодоления границы между тем и этим миром являются кардинальными. В свое время уже было отмечено структурное сходство полесского купальского обряда с западнославянским ритуалом уничтожения «Морены» [Толстая 1982], а с другой стороны, становятся все более очевидными совпадения Купалы с троицкой обрядностью и, в

частности, с обрядом «проводов русалки»[2]. Обе эти параллели имеют для нас особое значение, т. к. в этих обрядах более эксплицитно выражена идея «выпроваживания-уничтожения», которая реконструируется и в купальском комплексе.

В основу данного раздела положен анализ материалов Полесского архива, наиболее полно и систематически представляющих купальский обряд одной славянской территории. Однако эти данные рассматриваются сквозь призму всего известного авторам общеславянского материала.

* * *

Чертой общеславянского распространения и наиболее устойчивой характеристикой купальского периода (практически для всех локальных традиций) является мотив вредоносности ведьм. Поверья, связанные с этим мотивом, оставаясь за пределами структурно-обрядовых элементов Купалы, образуют важный идеологический стержень, вокруг которого группируется большой комплекс ритуально-магических действий и символов. В них проявляется понимание данной точки календаря как времени, для которого характерна открытость границы между тем и этим светом, что и определяет опасность купальской ночи и требует определенных ритуалов по распознаванию, выслеживанию, обезвреживанию и изгнанию ведьмы. Ср. варианты полесских терминологических названий дня (или кануна) Ивана Купалы: *Ива́н Ведёмский, Ива́н Ведьма́рский, Ива́н Колду́нский, Ива́н Зло́стный, Ведёмска ночь, Ива́н-Ведзьма́р, Ива́н-Ведьма́к, Ве́дьмин Иван* [ПА; Толстая 1986, с. 124].

Показательно, что первой реакцией носителей традиции на вопрос о празднике Купалы часто оказываются выражения: «Купа́лны Йиван — это ж така́я ноч, то́ко и по́льзовались волшэ́бники... Купа́ла боя́лись. Говорили, ба́ло, отбира́ли ве́дьмы моло́ко» [ПА, Ласицк]; «Купа́йло — гэ́то, гово́рать в нас, пра́знык, шо на гэ́тый пра́знык ви́дьмы вробля́ють, на гэ́то сьвя́то вси ви́дьмы хо́дять» [ПА, Спорово]; «В купальскую ночь нельзя спать. Купайла баимся... можно увидеть ведьму» [ПА, Велута]; «На Ку-

2 См. раздел 1 этой главы.

пайлу главное дело — ведьму стеречь... В огне ведьму уничтожают, всех колдунов уничтожают» [Тавлай 1986, с. 158, Могилев. обл.].

В полесской зоне мотивы «изгнания-уничтожения ведьмы» в составе купальского обряда могут быть признаны центральными, выделенными и со всей очевидностью осознаваемыми носителями традиции. Для анализа этих мотивов важно учитывать не только явные, очевидные, семантически прозрачные действия, но и побочные, не всегда осознаваемые исполнителями как «изгнание» (напр., забрасывание в костер или в воду венков, битье или сжигание определенных растений, преследование и избиение животных), т.е. такие элементы акционального и предметного кодов обряда, связь которых с нечистой силой прямо не выражена, но может быть восстановлена путем специального анализа. В качестве наиболее типичных с п о с о б о в уничтожения ритуального объекта, символизирующего собой «ведьму», в полесской зоне выступают следующие: сжигание, сплавление по воде, выбрасывание в канавы, ямы, болото, разрывание на части, битье, забивание камнями, забрасывание на крышу дома, на дерево, удаление за пределы жилого пространства (изгнание за границы села, отпугивание при помощи ритуального шума, выстрелов). В каждом отдельном случае (варианте обряда) один способ обычно доминирует, а остальные действия из этого ряда могут выступать в качестве сопутствующих, дополнительных (сбивание палками с шеста, забрасывание камнями, погоня, пугание). Кроме того, они могли накладываться друг на друга или совершаться последовательно друг за другом, создавая эффект усиления или удвоения семантики «уничтожения» (напр., пускание венков по воде после сожжения чучела; сжигание палки, на которой несли чучело, после его потопления; разрывание на части после битья).

Факты такого параллелизма действий и взаимозаменяемости разных способов уничтожения свидетельствуют о том, что наиболее устойчивым моментом обряда оказывается сама идея «уничтожения» или «обезвреживания ведьмы», при допущении любого из способов. Ср., например, следующие комментарии исполнителей обряда: «Як не було́ воды́ — спа́лять ви́дьму... Занесуть ў ров, кэнуть, па́ўками за́бьють» [ПА, Орехово]; «По селу ходят несколько групп и у каждой свое *купайло* (= пучок веток или украшенное деревце), одни его жгут, другие топят, третьи бьют, четвертые подбрасывают

во двор к хозяйке, подозреваемой в ведьмарстве» [ПА, Чудель]. «Ви́дьму ту́ю букача́ми би́ли, на земли́ би́ли. У во́ду кы́дали, хло́пцы кийка́мы кида́ют на ту видьму и — на костёр, шоб вона́ згорэ́ла» [ПА, Радеж].

Вместе с тем, наиболее типичным для купальской обрядности способом уничтожения ритуального объекта является как в Полесье, так и в других славянских зонах сожжение на костре.

Во многих полесских селах разжигание костра может быть признано центральным моментом обряда, концентрирующим в себе основные ритуальные, магические, игровые действия. Характерно, что терминологические выражения, мотивировки и комментарии, связанные с костром, часто сводятся к семантике отгона или уничтожения ведьмы: «На Купа́лу ро́блят вэ́дьму (= чучело) и спа́люют ее, шчоб больше не ходи́ла, не дои́ла. Говоря́т, что в этот день ве́дьмы из а́да выхо́дят, потому спали́ть на́до» [ПА, Олтуш]; «...несе́м купа́йло (= пучок зелени на шесте) на перехрэ́сных доро́гах и па́лымо, шоб так ви́дьма згоры́ла, шо тягне молоко» [ПА, Чудель]; «Кастры́ пали́ли ко́лись на Іва́на. Збира́ли лаптю́шника — ве́дьму спа́ливаюць. Нано́сили ворохи́, натяга́ем лаптюшнико́ў, ка́уть, ве́дьму спа́ливаюць» [ПА, Дяковичи]. Во многих селах обычным обозначением купальского костра было выражение *ве́дьму па́лять* [ПА, Лисятичи, Онисковичи, Н. Двор].

В некоторых мотивировках жжение костра осмыслялось как действие по отпугиванию (а не сожжению) нечистой силы: «Вогонь палили для оборони від нечистої сили» [ПА, Лугин]; «Вогнище піддержували цілу ніч, щоб всяка нечиста сила, дивлячись на палаючий вогонь, боялась і не прийшла в село» [ПА, Новополь]; «Перед Яном ту ноч пали́лы круго́м деревни огонь и стерегли́ ве́дьмы, штоб не шли до деревни: она, ба́чтэ, сама́ не пи́йдэ под ого́нь» [ПА, Кончицы]; «Обязательно кладут большущий костер, а чтобы ведьмы не приходили в праздник и вообще не приходили в село, — на каждом углу улицы кладут еще и малые костры. Это чтоб отпугнуть ведьм... Ну, и когда уже приходит чучело, „черт“, и его сжигают, то считают, что уже никто сюда добраться не может, потому что костры, огонь, все эти цветы, которые приносят, — они помогли прогнать ведьм нияких, и больше в селе не будет ниякой такой беды» [ПА, Стодоличи].

Наряду с мотивами сожжения ведьмы или отпугивания ее огнем широко распространены также представления о том, что сожжение в купальском костре некоторых предметов или кипячение «цедилки» (полотна для процеживания молока) вызывает нестерпимые боли у ведьмы и вынуждает ее приблизиться к костру, в результате чего ее можно распознать и наказать или обезвредить: «Каждый год ви́дьму па́лять на костре́... То, шчо зжига́ють — шчыта́й: ве́дьма згарэ́ла» [ПА, Берестье]; «В костёр ни́што броса́ли, штоб ви́дьма здо́хла» [ПА, Спорово]; «Варят цедилку с иголками на огне. Кто колдунья, тому колют под боки те иголки. И ведьма приде (туда, где кипятят цедилку), буде бегать вокруг двора, стучаться, просить...» [ПА, Заспа]; «Чтобы у ведьмы живот болел, варят чугун з мурашо́к, нитки́ ва́рят до ўсхо́да сонца, иголки варят и крапиву... всё это варили от ведьмы» [ПА, Глинное]; «На Купалу если серп в огонь положить, то ведьма прибежит, потому что её „печёт“» [ПА, Крылос].

Считалось, что при сжигании на Купалу соломы, крапивы, старого веника, мычек и льна, верхушки обрядового деревца, при раскаливании в огне серпа, при кипячении «цедилки», ниток, муравьев, конопли и т. п., ведьма испытывает боли и это заставляет ее приближаться к костру. Ср. песенные мотивы: *на вигоні огонь горить — у нашой відьми живіт болить.*

В соответствии с этими поверьями, с одной стороны, ведьма боялась купальского костра, который ей вредил, с другой — она была вынуждена приблизиться к нему, чтобы прекратить его вредоносное действие (боли в животе, в сердце, жжение и т. п.). Отсюда понятны представления о том, что не пришедшие к костру сельские женщины — ведьмы (*кото́ра жэ́ншчына нэ вы́йдэ на улицу, то мы ее обзыва́ли ви́дьмою*; ср. также песенный мотив: *Марина на Купали не була, то видьма була...*), а с другой стороны, если в момент кипячения «цедилки» к костру подходила женщина, пришедшая позже всех, — ее опять же обвиняли в ведьмарстве. Например, пришедшую на гулянье к купальскому костру мать одной из девушек отгоняли, называя ведьмой, высмеивали, шутливо замахивались на нее палками [ПА, Глинное].

Подобным же образом появившихся возле костра животных (кошку, собаку, мышь, лягушку) преследовали, изгоняли или ка-

лечили и убивали, воспринимая их в качестве возможной ипостаси ведьмы: «Жаб ки́дали ў костёр, бо гэ́то ж ве́дьма!» [ПА, Оздамичи]; «Ве́дьма ски́нецца лягу́шкою, жа́бою и молоко́ потя́гне. Если увидят такую жабу (в купальскую ночь), забивают ее» [ПА, Верх. Теребежов]; «Так как колдуны и ведьмы могут превращаться в животных, то молодежь, находящаяся у купальских костров, бросает в огонь всякую живую тварь, которая появится вблизи» [Романов 1912, с. 295]; «Если вблизи есть чаровник, явится к огню в виде лягушки, мыши и другого животного, — их ловят и убивают» [Шейн 1887, с. 222]; «При варении „цедилки“ молодежь собирается в один дом и не спит всю ночь... Случается, что на дворе в это время появится собака или кошка. С криком: „Ведьма пришла, ведьма пришла!“ парни ловят животное и бьют или забивают насмерть» [Крачковский 1874, с. 129].

С поверьями этого типа сопоставима большая группа купальских припевок, содержащих мотивы преследования и забивания животных — жабы, кошки, собаки, мыши, зайца, козы, лося [Виноградова 1989, с. 115]. Ср. также этнографические свидетельства ряда европейских традиций о сжигании в купальском костре жаб, ужей, черной кошки, черного петуха, лисиц [Календарные обычаи 1978, с. 23, 126–127, 176].

Отчетливо заметная по мотивировкам, терминологическим выражениям и поверьям связь костров с нечистой силой может быть обнаружена и в локативных характеристиках, наиболее существенными мотивами которых оказываются: удаленность от села (*дале́ко од села́ шчоб було́, купа́ло кладуть коб далёко от дярэ́ўни, пуў-километра ў сто́рону, далёко ад хатэ́й, по́за село́м)*; границы села (*на краю́ села́, ў канцы́ дзярэ́ўни, на окраинах*); вокруг села (когда несколько костров) (*окру́г села кастры́, круго́м дере́вни, на ка́ждом при́селку кастёр*); возвышенные места (*на го́рци, на грудку́, на высочы́ни, за кана́воою на гори́*); близость воды, болота (*ко́ло ре́чки, на бэ́разе, де во́зеро, под боло́том*); близость высокого дерева или леса (*де дуб велы́ки, коло леса, ў лясу́*); места выпаса скота (*в конце выгона за околицей, на выгоне, на вы́пасах, де худо́ба хо́дить*); дороги или перекрестки (*на даро́ге за сяло́м, на розхідних дорогах, на крыжо́вэй доро́зи, при дороге, на крэсто́вые доро́ги*). Изредка отмечался обычай варить «цедилки» и караулить ведьм — на клад-

бище или вблизи кладбища. В ряде комментариев сохранились указания, что в последнее время костры жгли прямо в селе (абы ближей), а раньше — непременно вдали, на окраине.

* * *

Структурные разновидности купальского обряда определяются не только вариантами способов уничтожения предметов, символизирующих нечистую силу, но и разнообразием самих объектов уничтожения. К ним относятся прежде всего специально изготовляемые ритуальные предметы, которые являются центральным символом купальского обряда (чучело, срубленное и украшенное деревце, пучки веток, цветов, зелени, укрепленные на шесте); с ними участники обряда обходили село, устраивали хороводы и игры, после чего их уничтожали. Следующую группу объектов составляли сооружения, служившие основой костра (воткнутые в землю шесты, палки с укрепленными на них колесами, корзинами, конским черепом, рогатины, увешанные венками, лаптями, иногда использовались как основа костра и растущие деревья). Наконец, наряду с этими специально подготовленными объектами и сооружениями, в огне уничтожались многочисленные предметы хозяйственного обихода (веники, метлы, обувь, пряжа, нитки, бочки, бороны, мазницы, телеги, деревянная посуда, снятые с петель двери, лавки).

Рассмотрим основные варианты обряда, различающиеся объектами уничтожения.

1. Чучело. Об изготовлении в украинско-белорусской зоне чучела по имени *Ведьма, Купала, Мара, Морена, Марина, Уляна, Катерина*, реже — *Иван, дед, черт* известно по многим этнографическим источникам (основные из них указаны В. К. Соколовой [Соколова 1979, с. 230–240]). В ряде описаний отмечена связь чучела с обрядовым деревцем, на котором его укрепляли, носили и совместно с которым уничтожали; при этом названия *Марена* и *Купала* могли смешиваться и обозначать то чучело, то деревце. Параллелизм между чучелом и деревцем как эквивалентными вариантами был очевидным для большинства собирателей и исследователей купальской обрядности, но не получил до сих пор удовлетворительного научного толкования.

По имеющимся у нас полевым материалам, в западном Полесье распространен преимущественно тип чучел женского вида, называемых «ведьмой»: «Хло́пцы роби́ли „ве́дьму“: мешок напаку́ют си́ном, в усё дыра́вое оденут. Подпалы́лы — и туда ки́дае (в огонь), и ка́жуть: „Бу́деш ходить чи не будеш?“» [ПА, Рясное]; «Зро́блять таку́ю ви́дьму, як жы́вая, нарысу́ють лицо́, венки́, ле́нты чэпля́ли... и спа́люють ее́, чтобы бо́льше не ходи́ла» [ПА, Олтуш]; «Го́лову ви́дьми зро́бим таку́ю, снопа́ возьме́м ей, кры́ем цветка́ми. Иде́м по селе́ с тою ве́дьмою и спива́ем... хлопцы кийка́ми кида́ют на ту ви́дьму, — и на костёр, шоб вона́ згорэ́ла» [ПА, Радеж].

Именно по отношению к чучелу способ уничтожения в костре часто заменялся битьем, выбрасыванием в воду, под мост, в канаву, забиванием камнями: «Ро́блят такую ве́дьму, нэсут ее, во́зьмут па́лки звяжуть, ру́кы таки́ зде́лають, венка́ нало́жать на го́лову. Из дере́вни выно́сять туды́, до мостка́, де ри́чка, вода йе. Побью́ть ее чи па́лять» [ПА, Радеж]; «Бэру́ть кыёчка то́лстенького, друго́го кыёчка прыв’я́зывалы. Наложы́лы руба́шку, выно́чка за́вьють, укви́тять, паўбира́ють. Вона́ ў ша́пкы, пла́тте нало́жать юй. Занэ́суть далёко и бьють, шчоб вона не прышла́. Побью́ть ве́дьму и пуд му͡ост кы́нуть» [там же]; «Робили відьму, били ее палками, приказуючи: „Купала била відьму забила“, в огонь не кидали и в воду теж ні» [ПА, Соловья].

Иногда по отношению к действиям вынесения чучела из деревни использовались выражения с глаголом «гнать — изгонять»: «Ви́дьму ро́били. Шмо́тки збира́ли и ро́били. Ла́тки ўся́ки. Руки ши́ють, вони́ таки́ расставле́ны, голову́ зро́бят, ху́стку завья́жуть, венка́ ви́ли, венка́ — на ху́стку, юбку одева́ли, на ноги — посто́лы... Ў вечо́р ви́дьму г о н и́ л и скрысь село́. Девчата ви́дьму на тэ́чке несу́ть, а ззаду хлопцы каме́нями кэ́дають» [ПА, Орехово]; «адева́ют андара́к, чо́рную ху́стку, разрисо́вывают лицо чо́рной краской. За ей (ведьмой) с палками бегут, из дярэ́вни у г о н я́ ю т» [ПА, Золотуха].

В некоторых селах Восточного Полесья фиксировались варианты изготовления чучел мужского вида, называемого *Купало, Иван, Юрий, дед, черт*: «Чучалу палять на Купалу, с кулявой соломы. Зделаем з соломы „деда“ такого, рубашку наденем, руки зделаем...» [ПА, Картушино]; «Делали чучело „чёрта“ просто

из тряпок, мешковины, набивали тряпками или кострою, прядвою — фигура мужская, хвост из льна, вымазывают сажей... и роги черные из палок» [ПА, Стодоличи]; «На Купального Ивана чучело делали: солому навяжуць будто руки, ноги... штаны надеваюць, лицо смешное зробяць — и в агонь или разорвуць, раскидаюць» [ПА, Голубица]; «Робы́лы чу́чэло из ста́рых ша́пок, одэ́жи, соло́мы, наса́жувалы на па́лку чу́чэло и воды́лы по сэлу́» [ПА, Клышки].

Весьма существенной деталью обряда уничтожения чучела следует признать отмеченное в некоторых записях ношение его на длиной палке, на шесте, на срубленном деревце (*на дли́нну па́ўку на́ткнуть и несуть, укрепляли на же́рди, на тэ́чке несуть*). Если носимое на палке чучело топили, разрывали, избивали камнями, выбрасывали за пределы села, а затем еще раскладывали костер, то палку чаще всего сжигали: «Як ви́дьму занесуть ў о́зеро, распа́лять кастёр... Тэ́чку, на коей ви́дьму несли́, ў центр ставят (в костер). Діты з голове́шками би́гають, скачуть кругом. У костра веселились, шо заби́ли ту́ю ви́дьму» [ПА, Орехово].

2. Зелень. Чучела, насаженные на палку, по ряду признаков аналогичны зеленому символу (пучкам веток, трав, цветов, укрепленных на шесте). С одной стороны, чучело могло изготовляться из пучков зелени, которым придавался антропоморфный вид: «Купа́йла (= ромашки) брали: один пучок — голова́, дру́ги — ру́ки ро́блят, ешче́ — ўсё ти́ло. Вместо юбки ла́ткою замо́тают, завья́жут хусткой, на дли́нну па́ўку ниткнут и несу́ть; нарвут квитки́, зве́жут их — вот и ўся „ви́дьма“»; «Ве́дьму делали с цвету́, с бурьяну́; Вэ́дьму звяжуть из травы́ какэ́й-нибудь, цвето́ў навья́жуть...» С другой стороны, неоформленные пучки зелени, укрепленные на палке и называемые обычно *купа́йло*, осмыслялись в ряде случаев как «ведьма» или как ее атрибут: «Ў вэ́чори перед Иваном рвэм ўся́кэ зи́лле, перепровья́зуем ёго на таку́ ты́чку, сви́чкы туды. Тако́ тяжо́ло воно́, шо ў чоторо́х нэсэ́мо... на пэрэхрэ́сных доро́гах и па́лымо, шоб так ви́дьма згоры́ла» [ПА, Чудель]; в этом же селе бросали шест с зеленью, называемый *купа́йло*, в воду с мотивировкой: «шоб плыла́ та́я ви́дьма ўме́сте з водо́ю», а некоторые подбрасывали «купа́йло» во двор к соседке, подозреваемой в ведьмарстве. Пред-

ставления о том, что «купайло» (зеленый символ) *бильш до вíдьмы касáецца*, — проявляются и в предостережениях типа: «Сохрани бог, як ёго корова з'йисть! Для тогó ёго и пáлять, шоб корова не з'йила» [там же].

Общими как для чучел, так и для пучков зелени были и способы уничтожения — сжигание, выбрасывание в воду, разрывание на части, битье и т. п. Здесь следует отметить, что купальская обрядность включала в себя не только коллективное уничтожение венков, цветов, пучков зелени, но и ряд не объясненных до сих пор индивидуальных ритуалов — битья или сожжения папоротника (или некоторых других растений). Ср. зафиксированный в карпатской зоне обычай *папороть бити*: на Яна Купалу собирают папоротник, жгут его на возвышении или забрасывают камнями [Kolberg 1970/54, s. 281]; «збирають папороть а уклавши єї у стропи, запалюють» или: «бьють папороть на вхрест буком» [Шухевич 1904, с. 261]. В Черниговской обл. был зафиксирован обычай *цыбýлю секцú* на Купалу, т.е. палками избивать растущий зеленый лук [ПА, Макишин]. В некоторых полесских селах считалось обязательным сжечь крапиву или папоротник в своей печи: «на прыпечке жгут крапиву — от ведьм, шчоб ў хáту не вошла» [ПА, Челхов]; после сбора целебных трав хозяйка «придé и пáлить зелёны пáпороть, — ў кóмину засýнуть и пóўну хáту дыму напускáють» [ПА, Сварицевичи].

На основе ряда поверий можно заключить, что зелень в купальский период каким-то образом соотносилась с нечистой силой. Ср., например, следующее поверье: «леснáя пáпарать — это як ад русáлок... ужé пáпарать цвитэ́ — то знáчить красýется душá р у с á л о к; русáлкы прóсто дають свою красý пáпарати» [ПА, Днепровское]. Ср. также любопытное свидетельство о том, что накосивший траву в ивановскую ночь и сохранивший это сено отдельно становится обладателем «ивановской копны», в которой селятся черти, и если в сочельник Рождества ночью подойти к этой копне, то черти могут обеспечить хозяину богатство и удачу [Макаренко 1913, с. 86–87].

3. Деревце. Очередным вариантом купальского обряда является уничтожение срубленного деревца, украшенного венками, цветами, лентами, свечами, фруктами, характерный преимущественно для волынского Полесья. Обычно использовались бере-

за, верба, хвойные породы. Ряженое деревце называлось *купáйло, купáлнык, вúлце, йúльце*. Иногда вместо молодого деревца брали ветку, пучок веток; если их укрепляли на палке, то и по форме, и по названию этот зеленый символ совпадал с описанным выше (пучки зелени, цветов, крапивы — укрепленные на шесте). Наиболее характерные для волынского Полесья купальские обряды с деревцем и способы его уничтожения описаны в работе [Толстая 1982, с. 80–82].

Некоторые варианты обряда с украшенным деревцем (*купáйлой*) буквально совпадают с уничтожением семицкой или троицкой березки: вырубание деревца, украшение его, обходы села с ним, установление его за селом, у воды, вождение хороводов, разряживание, бросание в воду или сожжение, разрывание на части и т. п. (преимущественная зона распространения троицких обрядов с деревцем — центральные русские области и Поволжье, где купальская обрядность практически отсутствует).

Следующим «шагом» видоизменения обряда являются действия возле р а с т у щ е г о дерева: украшение его, частичное или полное сжигание самого дерева или поднятых на его вершину ритуальных объектов и утилитарных предметов (чучела, пучков зелени, цветов, венков, соломы, колес, бороны и т. п.). Ср., например, следующие варианты: «Огонь зажигали на вершине дерева за селом. Сухой хворост и солому клали на колесо от воза и поднимали его на вершину дерева. Зажигали хлопцы факелами из бересты» [Толстая 1982, с. 80, Житом. обл.]; «У нас там была такая хвоя большая, высокая. Венок хороший сделаем, ленты такие красивые (для куклы Купалы) и на ту хвою несем. А хлопцы залезут туда наверх и там положат в тех „рассухах“ и зажгут куклу, а она горит» [Тавлай 1986, с. 157, Брест. обл.]; «Куклу большую (1,5 м) и мальчика такого шили — двоих (т. е. делали два чучела). И сажали туда наверх и уже поджигали, и они горели на высокой хвоине. Шили их из тряпок. Штаны верхние, шапку надевали, как пилотку такую — на мальчика, девушке — рубашку, платье, платок завязывали» [там же].

Можно допустить такое предположение, что обычай поднимать чучело «ведьмы» или символизирующие ее объекты на вершину дерева связан с широко бытующими поверьями о том, что в купальскую ночь все ведьмы слетаются на самые высокие дере-

вья, где устраивают пиры и гулянья: «Под Галёукой буў дуб, на Купáўного Ивана они (ведьмы) собирались на празник, на етый дуб» [ПА, Олтуш]; «На ровáх тры соснэ́ стоя́ло, и на ты́е сóсны на Ивáна Купáйло ўси вéдьмы прилетáли» [ПА, Копачи]; «Вэ́дьмы вси збырáються на дуб на Купáлного Ивáна» [ПА, Озерск]; «А éтие вéдзьмы на Купáлного Ивáна злетáюца ўсе ў мéсто, на ту дорóгу, дзе там стоя́ла дзереви́на — топóля» [ПА, Стодоличи]; «Говóрать, на Купáйло идут ведьмы и на берóзу садя́ца. Ведьмы там танцовали, отмечали празник свой» [ПА, Новый Двор]; «У нас там дýбы булы́, с кры́слами булы́ дубы́ (= ветки наподобие сидений), там я бáчыла на тэ́мо дýбовэ, тудá ви́дьмы со всёго сви́ту злэтáлысэ на Купáлного Ивáна» [ПА, Радеж]. Ср. аналогичные поверья о русалках, которые в последний день Русальной недели якобы собирались на высокие деревья (березу, дуб, ель), веселились и гуляли там и затем исчезали, а также характерный для купальских и русальных песен мотив «купалочка-русалочка на дуб лезла».

4. Венки. Особое место в ряду уничтожаемых предметов занимают венки, которые в купальском обряде редко выступают в качестве специального и единственного объекта уничтожения (их бросают в воду или в костер уже после сожжения основного ритуального символа — чучела, деревца, пучков зелени и т. п.). В бóльшей степени они известны как знак ряжения, как украшение участников обряда, купальских чучел, обрядового деревца, домашних построек или как принадлежность девичьих гаданий. Вместе с тем, над венками в конечном счете производились действия, сходные с общепринятыми для купальского комплекса способами уничтожения: их бросали в костер, в воду, разрывали на части, относили в огород, забрасывали на крышу дома: «Кóжная диўчы́на сплэтэ́ соби винóчка, коло того „купáйла“ похóдыть и ўжэ спáлюе чы ў вóду ки́дае» [ПА, Чудель]; «Венки плели, надевáють на гóлову, а потом в огонь поки́дають» [ПА, Стодоличи]; «Як рэ́чка бли́зко йе, так бросáли венки в вóду» [ПА, Золотуха]; «Венки плели, потом на воду бросают: „хай русáлки гуля́ют да нас не ганя́ют“ — приговáривали» [ПА, Стар. Боровичи]; «Плели венки, а як жэ, але не пали́ли и по воде не пускáли, бо рэ́чки ў нас немá, а вéшали венки́ на дуб» [ПА, Киров].

Наряду с многочисленными свидетельствами о бросании венков в воду, в костер, на деревья встречаются в этнографических источниках и более редкие варианты: забрасывание их в колодцы, на крышу дома [КПП, с. 32], отнесение на кладбище [Тавлай 1986, с. 13]; перебрасывание над горящим костром и разрывание на части [Романов 1912, с. 210]. Поднятый на вершину дерева большой венок выступал в качестве самостоятельного объекта сожжения в интересном варианте купальского обряда, зафиксированного в юго-вост. Польше: на заходе солнца парни и девчата приносят к украшенному обрядовому деревцу, называемому «купалой», венки из полевых цветов; самый большой из них водружают на верхушку деревца и все это зажигают; если венок сгорит дотла прямо на дереве, то все радуются, а если вдруг во время горения упадет недогоревшим, то огорчаются [Krček 1898, s. 315].

В случае, если венки не все уничтожались в купальский период, а хранились как лекарственные травы, то их вешали под стрехой, на стене, над образами и затем в случае необходимости (при болезнях) сжигали, чтобы отогнать хворь. Характерно, что по истечении года (после Купалы) венки следовало обязательно сжечь, «бо вони святыи, их выбрасывать нельзя» [ПА, Спорово]; «невикористані трави купальского сбора спалюють. Викидати їх не можна, иначе новые травы не будут помогать» [ПА, Людвиновка].

5. Лошадиный череп. Следующий тип обряда можно признать уникальным, встречающимся, по-видимому, только в Полесье. Речь идет о вариантах сожжения надетого на палку лошадиного черепа. Краткое описание такого обряда из Кобринского у. дано Д. К. Зелениным: «В ночь на Ивана Купала молодые парни кладут приготовленную лошадиную голову на тычку в полторы сажени длиною, вбивают тычку в землю, кладут вокруг ее голье с дерева и зажигают» [Зеленин 1914, с. 452]. Существенным моментом обряда было сбивание черепа в костер: «кидали в эту голову, швыряли кто чем, сбивали ее, называли эту голову ведьмою, это сама ведьма и ведьму надо сбить» [Толстая 1982, с. 77], «як ны зобьють, то будэ відьма цілый рик лякаты» [ПА, Симоновичи]. В некоторых вариантах обряда череп водружали на рогатину вместе с другими предметами: «Беруть таку́ю остро́вину, на какой багато го́лья, зако́пають ў землю, на-

чепля́ють кошели́, постолы́ — и запа́лять. На деревѝну чепля́ють постолы́, мо́жно и хвосты́ ко́ньские чеплять, и черепки́ — коньские го́ловы, як найдуть, дак поче́пляють, старые колёса, што негодя́шче — поче́пляють» [ПА, Стодоличи]. В тех случаях, когда череп, надетый на палку, носили в руках или бегали с ним по селу, он тоже явно ассоциировался с ведьмой: «В купальскую ночь надевают на палку голову (= череп) коровы или лошади, поджигают ее и бегут с нею по деревне к купальскому костру с криком: „Змея бежить!“ или „На дву́рка вэ́дьма бежи́ть!» [ПА, Камень]. Ср. разновидность проводных ритуалов («проводы весны», «проводы русалки»), в которых участники носили на палке лошадиный череп [Максимов 1903, с. 101].

6. Утилитарные предметы. Разновидностью обрядов уничтожения специально изготавливаемых ритуальных объектов является сожжение поднятых на дерево или укрепленных на шесте предметов хозяйственного обихода: веников, обуви, корзин, пряжи, колес, бороны: «На Купа́йлу востро́гу ме́троў з де́сять зроби́ли, кошлёў старых, осто́пкоў, ку́млей начепи́ли, подпали́ли и, пося́дучы, спева́ють» [ПА, Стодоличи]; «Пасэрэ́дыни костра ста́вылы носы́лыцу, ста́ўлять колёса зве́рху...» [ПА, Онисковичи]; «На деревину с суччами лапти насаживали (связанные большими связками), хто старший — тот и зажигае» [ПА, Бостынь]; «Тычи́ну ста́вили, ла́пти ве́шали, зажига́ли... бегають, крычать: „Ве́дьму па́лимо!» [ПА, Нов. Двор]; вкапывали в землю жердь 4–5 м, обкручивали соломой, сверху укрепляли колесо, на него — мазницу: «коли́сь таки́ ў нас бы́ли мазни́цы, вона́ така́ з ма́зею, — да и поставят ты́чку да и запа́лять зверху» [ПА, Выступовичи].

Функциональной заменой такого типа костров (зажигание предметов, укрепленных высоко на палке) можно считать купальские факелы, т. е. зажженные бересту, солому, старые веники, метлы, насаженные на палки: «На Купалу на гори́ запа́львають дыркачы́ (= старые веники) и бе́гають на гори́, гово́рать: „вэ́дьму па́лять“ [ПА, Чухово]»; «Деркачи́ палы́лы, бе́гали нако́ло ха́ты, коб яка́я ведьма́рка не вошла ў хату» [ПА, Хоромск].

В других вариантах сожжения этих же утилитарных предметов (без использования шестов) из них громоздили подготовленную для костра кучу, которую затем поджигали, или просто бросали их в горящий костер друг за другом.

Символические связи этого ряда предметов с нечистой силой не являются очевидными (хотя и могут быть отмечены по отношению к старой обуви, веникам, бороне и др.) и потребовали бы специального анализа. Полесский материал позволяет нам более подробно остановиться на семантике колеса как ипостаси ведьмы. Это тем более существенно, что зажженное колесо, поднятое на палке, традиционно рассматривалось в литературе в связи с солнечным культом, якобы определяющим для купальского обряда.

Массовыми в полесской зоне являются поверья о том, что ведьма может принять вид колеса: «Відьма може перетворитися в колесо, а якщо бити колесо, то вона перетворюється в жінку» [ПА, Межирич]; «Ведьма перекидаеться на лоша, на собаку, соломинку, колесом котится» [ПА, Гостролучча]; «Ведьма превращается в колесо, в овцу, в чего хош. Колесо котилось, а кто-то — хоп! Одну спицу (вырвал)... А женщина вот без руки и осталась» [ПА, Прудки]; «Клубо́чком чи де́жкою ко́тится ве́дьма (в купальскую ночь). В кота, в собаку обернёца, в клубо́к, в колесо» [ПА, Вел. Весь]; «Если увидишь на Купалу, як бежить колесо, дак взять и на верёвку и повесить — та ведьма и умрэ!» [там же]; «На Купального Ивана мужики посе́ли да пилнова́ли видьма́рку, в полночь видят: по улице катится колесо, колесо́ изби́ли па́лкой — и зроби́лась жа́ба стра́шна». На следующий день заболела женщина, подозреваемая в ведьмарстве [ПА, Комаровичи]; «На Ведьмина Ивана пошел мужик в хлев, а там под коровой — колесо, он его затащил в хату, а оно сделалось котом, начал бить кота, тот превратился в женщину, которая стала просить отпустить ее и обещала бросить ведьмарство» [ПА, Золотуха].

Е. Р. Романов записал в Сенненском у. поверье, что если на Купалу пускать колеса по улице, то это причиняет ведьме нестерпимые боли (*праз гэ́та ве́дьмы му́чутца*) [Романов 1912, с. 210].

В таком контексте колесо, поднятое на шесте и сжигаемое в купальском костре, логично продолжает ряд перечисленных ритуальных объектов, символизирующих ведьму и подлежащих уничтожению. Тот же набор символов (чучело — лошадиный череп — колесо — старые лапти) использовались в качестве апотропеев в магических актах, направленных на защиту своего хозяйства от бедствий. Ср., например, параллелизм действий с конским

или коровьим черепом и колесом: «На Ивана Купалу сты́ркають галаву́ каро́вью (= череп) на кол... шоб уража́й, двор бага́тый буў. Кол тый на горо́де сабе станови́ли» [ПА, Стар. Боровичи]; «Таке́ колесо́ поста́вять высо́ко, дак то, ка́жуть, ко́ршун не бу́дзе хапа́ць курэ́й» [ПА, Кочище]; «Перед Купальны́м Иваном и перед Юрьем абносят (или катят) колесо вокруг дома — от ко́ршака, от всяких неприятных людей, от зверей. А потом ставят кол высокий и вешають колесо, и оно стаить да другого года» [ПА, Комаровичи].

7. Ряжение. Наконец, несколько слов следует сказать и о таких ритуальных действиях, где нечистую силу символизирует ряженый. Если для большинства проводных обрядов Троицкого периода преимущественно характерны варианты вождения ряженого персонажа (русалки, Куста, Дремы, Тополи, Весны, Костромы), то в составе купальского комплекса ряжение редко выступает центральным элементом обряда, оно лишь сопровождает акт уничтожения ритуального символа ведьмы и обычно включается в состав побочных действий игрового и шутливого характера: «Па́рубки придура́лись: зро́бят чу́чело ве́дьмы, коб дивча́та пужа́лись... Ўбэрэ́ця мужчы́на ў саро́чку до́ўгу, подпоя́шеца и хо́дит как ве́дьма, пастеба́е диўча́т лази́ною — пужа́е...» [ПА, Дягова]; «Горить костёр и коло його співають... Тоді хтось перебираеця у відьму. Вона така страшна, що діти тікають од єі. Відьма гонит усіх округ „купалочки“ (= украшенная вербовая ветка)» [ПА, Билив].

Бо́льшая часть свидетельств этого типа отмечает, что ряжение не было обязательным моментом обряда, что оно происходило как бы стихийно во время игр и хороводов возле костра и включало моменты шутливой погони и пугания собравшихся: «Ўбярэ́ца яка́я ба́ба ды ляка́е децей, ўбярэ́ца ў до́ўгую сподны́цу, косы распу́стить — и гоня́еца за де́тьми» [ПА, Спорово]; «Таке́и де́ўки ти жо́нки-молоди́цы соро́чки понаде́ють бе́лые да бе́гають, да метло́ю бью́ться... те утека́ють, а те догоня́ють» [ПА, Пирки]; парни наряжались ведьмами: «ве́дьмы наряжа́лись и пиха́ють ў ого́нь парне́й, дево́к» [ПА, Прудки].

Вместе с тем элементы обрядового инсценирования «изгнания ведьмы» можно заметить и в тех описаниях, где специально отмечался обычай рядить «ведьмой» одну из участниц. Так, в с. Новополь (Житомирщина) девушка, выделенная на роль ведьмы,

изображала возле костра ряд «вредоносных» действий (делала вид, что вредит коровам, отбирает молоко и т. п.), а молодежь преследовала ее, била палками, волочила к костру [Толстая 1982, с. 79]. Подобного типа свидетельства известны и из этнографической литературы: «Приходит самая старая старуха за огнем, ее караулят, чтобы она, взявши огонь, не могла уйти не пойманною. Как только она возьмет огонь, ее начинают гнать и хлыстать полынью до тех пор, пока не скроется „ведзьма“ — как ее называют» [Дмитриев 1869, с. 226–227].

Обычай купальского ряжения, закутывания в белое полотно или в белую одежду, использования масок, подкладывания горба и т. п. известен, по наблюдению собирателей, в Гродненской обл. и на Могилевщине. В Вилейском р-не рядились «ведьмой» и «чертом», в Могилевской обл. в роли ряженых выступала традиционная пара — «дед» и «баба» [КПП, с. 35].

Большой интерес представляют некоторые литературные данные об обряде рядить на Купалу девушку в зелень и водить ее по селу: в Могилевской губ. перед рассветом Иванова дня девушки избирали из своей среды самую красивую, раздевали ее и окутывали цветами, венками, зеленью, называя «дзеўка-Купала» [Киркор 1857, с. 264]. По материалам из Волковыского у. таким же образом рядили обнаженную девушку в цветы и зелень в день св. Яна и называли «кустом» или «Купалой»; если близко была речка, то «куст» вели к ней и толкали в воду [Federowski 1897, s. 316]. Ср. сходные данные из Витебской губ.: «В канун Купалы одну из девушек „образкаюць кустом“, навешивая и опоясывая зеленью из трав, цветов и веток. В сопровождении толпы „куст“ проходит всю деревню... Выйдя в чужое непременно поле (т. е. за границу села. — *Л. В.*), участники сжигают зелень и при пении и „ско́ках“ через огонь проклинают „видьмаро́в“ и „волков“, которые тогда же начинают испытывать мучительные боли и даже „ги́нуць“» [Никифоровский 1897, с. 251].

Бросание зелени, снятой с ряженого, в воду или в костер сближает «кустовые» ритуалы с прочими купальскими обрядами уничтожения объектов, символизирующих ведьму, из которых растительному символу придается особая роль (ср. отмеченную выше деталь о том, что сжигание зелени причиняет особые муки «видьмарам» и даже вызывает их гибель).

* * *

Таким образом, если центральным актом обряда было уничтожение символа ведьмы, то ряд сопутствующих действий магического и игрового характера имел целью выслеживание, опознание, отпугивание, обезвреживание ведьмы или защиту от нее. Напомним наиболее типичные из этих действий: варили «цедилку» с иголками, муравьиную «кашу», нитки и т. п., чтобы причинить ведьме боли и заставить приблизиться к огню; бегали с факелами, отпугивая нечистую силу; гонялись друг за другом, бросались горящими вениками; пугали собравшихся у костра (элементы ряжения, неожиданное появление в белом и т. п.); отгоняли женщин, пришедших к костру позже остальных участников, подозревая их в ведьмарстве; ловили и калечили или убивали животных, появившихся возле костра; обливались водой, «чтобы никакие чародейства не приставали»; производили сильный шум, отпугивая нечистую силу; били в сковороды, в косы, стреляли, звонили в церковный колокол, громко кричали (*скачуть, крычать — пужáют ат дярэ́ўни вéдьмаў*) [Романов 1912, с. 209]; боронили дорогу, места возле костра, возле подворий, вокруг села, чтобы узнать по следам ведьму или чтобы предотвратить ее возвращение в село.

Показательным является и вербальное поведение возле костра участников обряда: большая часть мотивов песен, приговоров, формул угроз и отсылок, фразеологических выражений и реплик так или иначе связана с идеей обезвреживания ведьмы: «Во время разгорания костра бегают, кричат: „Вéдьму пáлимо!“» [ПА, Нов. Двор]; «Залóжать кострá и ее (ведьму) пáлять на крэстóвые дорóги и скачуть и кричать: О, так вэ́дьма скакáла колó корóў на Йвáна! Шчоб ў вúдьмы нóги крутúлы, тúи рýкы покрутúлы, глазá вúпалылы! Мы тобú спáлым! Ты больш нэ бýдэш скакáты!» [ПА, Олтуш]; «Несýть (чучело ведьмы) селóм и крычýть: „Все выхóдьты вúдьму бúты!» [там же]; «Хватают из костра головешки, бросают их в рожь и кричат: „Не йди, ведьма, ў маё жыта! Я ведьму карчаўнёю, галаўнёю!» [Романов 1912, с. 211]; «Зашелестит что-нибудь вдали, веселая толпа (сидящих у костра) сразу затихает, все обращается в слух... молчание прерывается криками: „Ведьма идет, ведьма идет!» [Крачковский 1874, с. 133].

Песенные куплеты, исполняемые возле костра, тоже разрабатывают мотивы, связанные с поверьями о ведьме. Например, для зачинов песен характерны призывы: *купалу разложить, ведьму смаліць, ведзьму спаймаці та й на вагонь пакласці*. Широко распространены мотивы высмеивания ведьмы, у которой «живот болит», пока горят костры, которая «на дуб лезла, кору грызла». Известны также популярные формулы ритуальных проклятий в адрес тех, кто не вышел к купальскому костру и соответственно подозревался в ведьмарстве. Большая группа юмористических припевок содержит мотивы «изгнания», «преследования», «убиения» животных или «отправки их на дерево».

Во многом схожи с названными выше и мотивировки действий и запретов, связанные с моментом возвращения участников обряда от потухшего костра в село. Например, характерна мотивировка запрета оглядываться на потухший костер: «Уходя от купала, нельзя оглядываться, чтобы не догнала ведьма, которая обязательно там присутствует» [СХИФО, 1907, 158].

Значительную сложность представляет расшифровка семантики обычая перепрыгивать через костер. Большинство мотивировок раскрывает охранительную и очистительную функцию этого действия: «прыгают девушки и попарно, и в одиночку через огонь, чтобы очистить себя и предохранить от немочей, порчи, заговоров» [Богданович 1895, с. 116]; молодежь прыгает через костер «в том убеждении, что русалки не будут нападать и приходить в течение года» [Булгаковский 1890, с. 179]; «кому удается ловко перепрыгнуть, тому Купало не в состоянии будет вредить в продолжение года» [Зеленин 1914, с. 452]; хлопцы «колышут» девушек над костром, а потом и прыгают через огонь с целью предохранения от колдовства [Романов 1912, с. 295]; «коли огонь вигорає, пастухи скачуть через него, щоби весь рік були здорові і переганяють також худобу, щоб її чари не бралися» [Етн. зб., 1898, т. 5, с. 209].

С другой стороны, перепрыгивание через огонь рассматривалось как способ опознания ведьмы: «девушку, которая не перескочила через костер, называли „ведьмой“» [Крачковский 1874, с. 137]. Точно такие же поверья фиксировались в Польше: в Познаньском воев. колдуньей считали девушку, не сумевшую перескочить *собутковый огонь* [Zawistowicz 1929, s. 483], а в Поморье считали, что если ко-

му-то не удавалось перепрыгнуть через костер, это было знаком, что в доме у него живет ведьма [Stelmachowska 1933, s. 172]. По-видимому, в обычаях перепрыгивать через костер, прогонять по углям от него домашний скот, качать над углями детей, приводить к костру больных для излечения можно усмотреть семантику очищения и избавления от вредоносных сил (нечистой силы, духов, болезней), т. е. все ту же функцию костра — «отгона», «уничтожения» злых сил, вызывающих все виды порчи, бед, болезней. Не перепрыгнувший через огонь рассматривался как не прошедший очищения, как опасный для окружающих, поэтому такого либо обливали водой, либо хлестали крапивой, что должно было заменить очистительное воздействие огня: «Хлопцы раскладаюць огонь, шоб усе перескикнули через его, а хто не — того били крапивою» [ПА, Киров]. Апотропейные цели этого обычая подтверждаются свидетельством из Владимирской губ., где он практиковался как окказиональный обряд в период мора скота: «когда зарывают павшую скотину, коров и лошадей, то некоторые на свежей могиле раскладывают из можжушника костер и через него прыгают как мужчины, так и женщины, чтобы болезнь не пристала» [Завойко 1914, с. 85].

Несколько особняком стоят варианты восточно-украинского обряда, в котором роль ритуального купальского символа выполнял букет зелени, закопанный в землю, и перепрыгивание происходило не через огонь, а через эту зелень. Чаще всего использовались жгучие и колючие растения (крапива, чертополох, бодяк, волчец), есть свидетельства и об использовании цветов, веток, огородных культур: «голля встромляють (в землю), прикрашають квіточками, букет встромляли, цвіточками обкладали, цыбу́лю кра́дуть, ма́ку повстро́мляють ў купа́ла». После игр и забав возле такого зеленого символа, называемого обычно «купала», эта зелень уничтожалась традиционным способом (выбрасывалась в воду, разрывалась на части): «Поставят купа́лу — нарвём ве́ток разных, як ве́ник, посерэ́дине крапи́ва, пры́гаем (через нее), а тадэ́ тэ́ю купа́лу разрыва́ем гурто́м» [ПА, Дягова]; «Букет, насаженный на палку, купа́йла, втыкают в землю на лугу, прыгают через него, потом вытаскивают и бросают в воду» [ПА, Гостролучча]; «там, где прыгают не через костер, а через крапиву или будяки, растения эти относятся к реке и бросаются в воду» [СХИФО, 1907, с. 158].

* * *

То, что мотив «уничтожения нечистой силы» в купальском обряде не является исключительно полесской чертой, доказывают многочисленные западнославянские паралели, из которых приведем лишь некоторые. Например, по данным из Польского Поморья, разжигание свентоянских огней народ объясняет как средство против колдовства и способ отпугивания ведьм. Зажигая в Скорче костер, говорили, что «изгоняют ведьм» («wypędzają czarownice»). В Пеньонжкове при зажигании смоляных бочек говорили, что «выжигают ведьм» («wypalają czarownice») [Stelmachowska 1933, s. 173]. В Моравии при разжигании костров молодежь поджигала старые метлы и подбрасывала их вверх, в некоторых селах при этом говорили, что это «летят ведьмы» («léćú čarodějnice»). Обычно задолго до праздника собирали все старые метлы, а накануне св. Яна их сносили в общую кучу к костру. В Рожновске при этом говорили: «Идем выбрасывать ведьм» («Idem vyhazovat' čarodějnice»). В Пулчине подбрасывали горящие метлы, а с горки катали горящие бочки, о чем говорили: «летают ведьмы» («lítají čarodějnice») [Tomeš 1972, s. 95]. В южной Чехии о разжигании янских костров говорили «сжигали ведьм» (pálily čarodějnice) [Vančík 1969, s. 51].

В Краковском воев. при разжигании костров производили шум, отпугивающий, как считалось, нечистую силу: щелкали бичами, кричали, стреляли из ружей; парни подбрасывали вверх горящие березовые метлы, бегали с факелами (называемыми *dziad*), выкрикивали отгонные формулы: «Uciekaj, Janie, w pole, bo cie dogonie i opole!» [Karczmarzewski, s. 99], «Uciekaj, kąkolu, bo cię będę polul (= palił)», «Uciekaj, śnieciu, bo cię będę świciul (= swiecił)!». Считалось, что таким образом изгонялись сорняки с поля [Krček 1898, s. 320]. В мазовецких селах при разжигании костра внимательно следили, все ли жительницы села собрались, отсутствующих женщин подозревали в ведьмарстве [Gloger 1978, s. 238].

* * *

В приведенных выше материалах мотив уничтожения и отгона, проводов нечистой силы в рамках купальского обряда прослеживается на уровне терминологии всего обряда и названий, от-

носящихся к костру, к другим реалиям, на уровне ритуальных действий и их мотивировок, на уровне верований и вербальных элементов обряда. Проводная и отгонная семантика этих компонентов купальского комплекса подтверждается тождеством многих из них с компонентами собственно проводных ритуалов типа западнославянского обряда вынесения из села Морены, восточнославянских — проводов Масленицы, Русалки, вождения Куста и т. п., а также со структурой окказионального обряда изгнания болезни в случае массовых эпидемий. Так, в с. Олтуш, по рассказам стариков, в 1918 г. во время эпидемии лихорадки женщины «зроби́ли мале́ньку ве́дьмочку (= чучело ведьмы), зане́сли, спали́ли в концэ́ сэла — лихорадка и кончилась, не стала свирепствовать» [ПА].

Вхождение купальского обряда в круг проводных ритуалов и особенно его близость к троицкой обрядности «проводов русалки» отмечал Д. К. Зеленин, писавший, что «в купальской обрядности очень много черт, роднящих ее с русалиями, и нам думается, что будущие исследователи купальских обрядов найдут в них гораздо больше связи с русальными обрядами, чем это предполагается теперь» [Зеленин 1916, с. 212].

Дополнительным аргументом в пользу такого толкования может служить ареальное распределение различных проводных обрядов. «Необходимый» и достаточный стандартный набор ритуалов такой семантики и такого назначения на разных территориях закрепляется за разными обрядовыми комплексами и разными отрезками или точками календаря. В полесской традиции он закреплен преимущественно за купальским обрядом (западное и центральное Полесье) и за троицким комплексом проводных ритуалов (восточное Полесье); в среднерусской зоне — почти исключительно за троицкими обрядами. По данным Фр. Крчека, собравшего материал об обрядовых «собутковых» кострах юго-вост. Польши, лишь в четырнадцати пунктах они были приурочены ко дню св. Яна, а в двадцати шести пунктах — к Зеленым святкам (т. е. к троицкому периоду).

Подчеркнем еще раз, что предложенная здесь трактовка купальского обряда не претендует на исчерпывающую характеристику всего, чрезвычайно сложного комплекса его элементов, тем более, что некоторые из них, в том числе и очень сущест-

венные в общеславянской перспективе — такие, как мотивы зелени, сбора трав, солнца, матримониальные, — до сих пор недостаточно изучены со структурной и семантической стороны. Мы обратили внимание лишь на одну сторону семантики этого обряда, объединяющую его с другими обрядами «проводного» ряда и в конечном счете — с главным представителем этого ряда — погребальным обрядом.

Глава седьмая

ТИПОЛОГИЯ ПОЛЕССКИХ *ДОМОВИКОВ*

В литературе не раз отмечалась однотипность, стабильность и устойчивость восточнославянских поверий о домовом, которые почти в одних и тех же повторяющихся формах фиксировались в разных локальных традициях. По свидетельству Э. В. Померанцевой, практически во всех информациях, полученных из самых разных регионов России, образ домового выглядит наиболее монолитным, простым и легко узнаваемым, а характеристика его сводится к нескольким неизменно повторяющимся чертам. Такая однотипная формульность свидетельств присуща, в частности, поверьям о том, что домовой непременно о б и т а е т в к а ж д о м доме, ср. данные из Вологодской губ.: «Крестьяне твердо убеждены, что в каждом доме есть домовой, живет он преимущественно в хлевах и поветях»; из Новгородской губ.: «Крестьяне все почти убеждены, что в каждом доме живет домовой»; из Саратовской губ.: «Домовой обязательно есть в каждом доме, без него и дом стоять не будет»; из Воронежской губ.: «Никакой дом не может стоять без домового». И таких свидетельств очень много [Померанцева 1975, с. 94–95].

Тесная связь с домом справедливо признается одним из ведущих признаков домового (определяющих и основную мотивационную модель его названия), но она не сводится для русской традиции лишь к факту прикрепленности этого персонажа к дому, хлеву, двору, т. е. это не просто дух определенного локуса, а прежде всего опекун всего хозяйства, в определенном смысле хозяин и глава всей семьи, живущей в доме. Его главенство и старшинство соотносится с другой важной особенностью: по русским поверьям, он воплощал умершего предка, опекающего свой род. Отсюда и устойчивая традиция описывать его по преимуществу антропоморфный облик: седой старик, иногда похожий на живого или ранее умершего хозяина дома. Этот же круг представлений определяет и локализацию домового: он якобы обитает на печи, за печью, в углах дома, на чердаке, в подполье, в хлеву возле скотины.

Из числа основных функций, приписываемых домовому, в русской традиции наиболее часто повторяющимися и почти по-

всеместными считались следующие: он якобы ухаживает за полюбившейся лошадью, коровой (кормит, расчесывает или заплетает гриву); мучает, гоняет по ночам нелюбимую скотину; обнаруживает свое незримое присутствие по ночам стуком, скрипом, грохотом падающих предметов, воем, плачем (типичная акустическая характеристика домового); предсказывает будущее, наваливаясь на спящего, прикасаясь к нему мохнатой или голой рукой; предвещает смерть, свадьбу, пожар; помогает по хозяйству (молотит или сушит зерно, защищает добро от воров, присматривает за детьми); обижается на хозяев и наказывает их за непочтительное к нему отношение или за нарушение обычаев (если не оставили ему еду, не позвали с собой при переезде в новый дом); сбрасывает со спящих одеяло, душит, щиплет, разоряет хозяйство.

На периферии этого стержневого набора признаков могли появляться дополнительные характеристики: домовой способен принимать вид кошки, ласки, крысы, зайца, собаки; любит прятать и переставлять вещи; дерется с чужим домовым; прядет по ночам; пристает к женщинам и ряд других.

До настоящего времени невыясненной остается география распространения этого типа персонажа на остальной территории восточнославянской зоны — в Белоруссии и на Украине. В мифологических словарях и этнографических энциклопедиях он традиционно описывается как единообразный и неизменный для всех регионов [МНМ 1, с. 391–392; ЭБ, с. 166], в то время как есть основания предполагать значительную степень расхождений между русскими и украинско-белорусскими данными. По наблюдениям К. Мошиньского, более или менее устойчивый тип русского домового известен в поверьях восточных районов Белоруссии, а в центральной и западной ее части заметны следы разрушения и признаки смешения домового с другими типами персонажей [Moszyński 1967, s. 662].

Достаточно серьезное внимание к географическим особенностям распространения поверий о домовом было уделено в дипломной работе Е. Е. Левкиевской «Русская, украинская и белорусская мифологическая лексика. Опыт сравнительного анализа», выполненной под руководством Н. И. Толстого (МГУ, 1988 г.). Проанализированный в работе материал позволил автору сделать заключе-

ние, что представления о домовом в Белоруссии не однородны: только на северо-востоке известен персонаж, соответствующий по составу основных признаков русскому типу домашнего духа-покровителя; более размытый, варьирующийся по целому ряду признаков образ встречается в поверьях полесской зоны, и в крайне редуцированных формах он представлен в верованиях юго-восточной части Украины. Его эквивалентной заменой в западных областях Белоруссии и Украины (особенно в карпатской зоне) служит иной тип персонажа — дух, которого держат у себя *знающие* люди, чтобы он приносил в дом зерно, деньги и другие блага.

Действительно, новые данные, полученные в Полесье, позволяют говорить о сложной картине сосуществования разных демонологических комплексов на территории этнических контактов трех восточнославянских народов. Признаков устойчивой стабильности в системе представлений о домовом по полесским данным отметить не удалось. Основу для таких наблюдений составляют полевые материалы Полесского архива, не в одинаковой степени обеспечивающие равномерность территориального обследования. Всего удалось получить записи из девяноста пунктов: из одиннадцати сел русского Полесья (Брянской, Курской, Калужской обл.); из сорока четырех пунктов — белорусского Полесья (Гомельской и Брестской обл.); из тридцати пяти сел украинского Полесья (Черниговской, Ровенской, Житомирской, Волынской и Сумской обл.).

Если признать, что основной стержень образа русского домового составляют такие признаки, как: 1) антропоморфный облик, 2) обязательное пребывание в каждом доме и положительная оценка этого факта со стороны хозяев (соответственно, приглашение домового с собой при переезде в новый дом), 3) генетическая связь с умершим предком, 4) роль высшего авторитета, опекуна хозяйства, помогающего семье (опекающего скот, предсказывающего будущее и т. п.) или наказывающего за непочтительное с ним обращение, — то сходного типа персонаж зафиксирован лишь в самой восточной части полесской зоны, тогда как весь основной материал свидетельствует о существенных отличиях, заметно усиливающихся по мере продвижения на запад.

Пожалуй, наиболее устойчивым признаком полесского домового является его имя: на всей обследованной территории из-

вестно название *домово́й, домови́к*; из немногих вариантов встречаются термины: *хозяин, дворово́й* (преимущественно восточное Полесье), *гаспада́р, прино́счик, домово́й вуж* и другие.

Внешний вид. Одной из главных особенностей полесской традиции следует признать сосуществование поверий об антропоморфной и зооморфной ипостаси домового, причем речь не идет лишь об оборотнических свойствах персонажа, — постоянной или преимущественной его ипостасью может признаваться облик зверька или змеи (часто — ужа). Едва ли не половина всех учтенных нами архивных данных отражает представления о зооморфном облике домового. В виде небольшого зверька (ласки, кота, куницы, хоря, собаки, мыши, крысы) предстает он в поверьях центрального Полесья. На вопрос: «Кто такой домовик?» типичными были следующие ответы: «Дамавик — то ласичка, шчо коням гривы заплетае, як ласичка ў доме, дак то добре» [ПА, Макишин]; «Домовик як собака таки́ здоро́вы, не похожы на людыну» [ПА, Копачи]: «Вин таки, як котик, красивы, чорненьки» [ПА, Нобель]. По данным из Черниговской и Житомирской обл., домовик чаще всего выглядел как ласка, реже — как кот, собака, волк, уж, гадюка. Значительное разнообразие вариантов зооморфных обликов этого персонажа можно было зафиксировать в одном и том же селе, ср., например, ответы из с. Замошье Лельчицкого р-на Гомельской обл.: «Домовик таки́ кашла́ты, як собака»; «таки як котик маленьки, маленьки зусим... есть и голые, есть и абро́станые»; «дамавик, кажуть, таки, як кошка»; «дамавик — подо́бие на ву́жа»; «чорны, кудлаты, як медведь»; «дамавик — то ци падла́сица, ганяе корову... таки́ як тхор, як белочка»; «ну, вроде, домовик як звер який».

Для западного Полесья (прежде всего Брестская обл.) более характерна тенденция изображать домового в виде ужа: «Домовик ў ха́ци — вужа́ка. Оно з дзицья́ми ра́зом гуляе» [ПА, Оздамичи]; «Домовика нихто нэ ба́чыў, але мой дид говорыў, шо гэто вужы» [ПА, Верх. Теребежов]; «Домовык — гэто вуж. Нэ чапайтэ ёго, бо то наш домовык» [ПА, Ковнятин]: «Где вужака у хоромини, то кауть, — домовык» [ПА, Лопатин].

Наравне с этим вторая половина ответов свидетельствует об антропоморфном облике домовика, причем стереотип старика, похожего на хозяина дома, в большей степени распространен на самой восточной границе Полесья. Ср. примеры: «Дамавой выгля-

дывае стариком» [ПА, Картушино]; «Если дома появицца, то буде схож на хозяина» [ПА, Семцы]; «Выглядел он мужиком и похож был на хозяина дома» [ПА, Дичня]. При продвижении на запад все чаще появляются данные о внешних признаках домовика, выдающих в нем черты либо маленького человечка в красной (черной или белой) одежде, либо нечистой силы, *ходячего* покойника: «Дамавик, вроди, он такий малы, страшны, ак рабьёнак годика тры, ў всюм чорнам, ў капелюшы» [ПА, Комаровичи]. «Дамавик як челавек. Ходить ў красных сапожках да пужаить. Ето, вроди, шчо памьёр, ходить. Из могилок прыходить» [там же]; «То человечек маленький, сяде на коня и ганяе па хлеве» [ПА, Заспа]; «Домовой — это хлопец маладой, гадоў семнаццати, в красной рубахе» [ПА, Жихово]; «Мушчына да и ўсё. Да як чалавек. Только як-то скилетам таким ён <выглядит>. Кожы нету, ни тела на ём нема» [ПА, Дубровка].

В некоторых случаях неясность, противоречивость описаний внешности то антропоморфного, то зооморфного, то со смешанными признаками персонажа затрудняет определение исходной ипостаси домашнего духа: человекоподобное ли это существо, обернувшееся зверьком, или ипостась животного и есть его основной облик: «Он бывае ў всяком виде, — може котом быть, може мышью, в виде ла́сковицы, и мог быть человеком» [ПА, Выступовичи].

В тех районах, где термин *домовик* обозначал вредоносного духа, от которого старались избавиться, роль опекуна и защитника дома часто отводилась зооморфному персонажу (ужу или ласке): «Вин <домовой уж> ў каждой хате жывэ, но мы ёго не бачым. Кажуть, шо як ты яго за́бьеш, то тобе будить ў доме не шыхова́ты, нешчаслы́во ў доме буде, неспокойно... У нас одын забыў, то уся скотына ви́здыхла. [Уж — это не домовик?] Домовик — то чорт, а то — уж!» [ПА, Онисковичи]. Почти повсеместно в западном Полесье известен запрет убивать ужа. Целый ряд признаков сближает его с домовиком (название, связь со скотом, с благополучием членов семьи), но зооморфная ипостась определяет круг специфических мотивов (питается из одной миски с детьми, сосет молоко из коровьего вымени и т. п.). Вместе с тем, некоторые данные позволяют отметить генетическую связь ужа с душой умершего предка: «Есть домовый уж, прыятель ў

хозяйстве. Это душа чэловечэская образовываецца ужом и ў хате показываецца. Плохого не делает. Биты ёго нельзя, — от него всё человеку идёт, шыхуе» [ПА, Ковнятин]; «Не можна бить вужа, бо то не вуж, а мушчына ў хате жыве» [ПА, Мал. Автюки].

В каждом ли доме живет домовой? Представления о том, что присутствие домовика в доме и дворе совершенно обязательно и обеспечивает благополучие, известны в восточном и центральном Полесье довольно широко, но часто они связаны не столько с антропоморфным домовым, сколько с ужом или лаской. Достаточно устойчивыми выглядят поверья о постоянном пребывании в доме домовика (как антропоморфного духа) в восточных районах: «У кажном двару свой *хазяин*. Если его обидишь, то вон цилу ноч буде стукать у доме и не давать спать» [ПА, Дичня]; «У каждом даму был свой *хазяин*..., он и руководил всем» [там же]; «У кожному доми е свуй домовык, вун як людына. Жыў на чердаку» [ПА, Дунаец]; «У каждом доме *хозяин*, ў печке жил, ў трубе. Убытки предсказывает» [ПА, Бузец]; «У кожном доми есь *хазяин*. Гасподь его бярегеть. Нихто яго не видить» [ПА, Семцы].

Близкие к этим ответы были получены в одиннадцати пунктах Гомельской обл.: «У каждой хате есть кроме тебя *хазяин дамавы*» [ПА, Грабовка]; «Он доўжон жыть в каждой хате, он навек буде» [ПА, Замошье]; «Се́лишчэ без домовика не живе. Если нет домовика, дак и ничего нет ў се́лишчэ, домовик — это ўсё багатство» [ПА, Костюковичи]. Однако здесь уже в одних и тех же селах можно было услышать противоположные ответы, основанные на представлениях о появлении домовика лишь в тех домах, где жили колдуны и ведьмы, где люди не верили в Бога, не молились, или в необжитых новых домах, в заброшенных строениях: «Если хата не сьве́чаная, там водяцца дамавики» [ПА, Комаровичи]; «Ен жыве ў таких пу́стках... а ў доброй хати ён не жыве» [ПА, Стодоличи]. Показательно столкновение двух разных поверий в следующем споре жительниц с. Симоничи: «У кожной хати домовик йе! — Не, ў хату свечо́ну ён не пойде! — У кожной хати йе! — У свечону не пойде! — Он поганый, етой домовик, они ў кожного йе! — В моей хате Бог жывёт! — И Бог жыве, и домовик жыве...» [ПА].

Характерно, что из имеющихся в нашем распоряжении записей из Брестской обл. только в трех пунктах удалось полу-

чить ответы типа *в каждом доме должен быть домовик.* В подавляющем бошинстве свидетельств (в семнадцати пунктах) фиксировались противоположные ответы: «Домовые ў тех, хто ў Бога не верит, хто чорту продаўси» [ПА, Олтуш]; «Домовик, кажуть, нечыста сила, жыве не ў каждой хати, — хто ими занимаецца» [ПА, Радчицк]; «Некоторые занимающа нэдобрым, — у них живёт домовик... Если Богу молишься, ничого нэ до́ўжно бути ў хати» [ПА, Онисковичи]. «Домовик — то шчытаецца чорт. Абы влизэ до кого, хто Богу нэ молицца, туды йдэ, а похрэстять, — то вин утикае» [ПА, Ласицк]; «Були домовыя, шчо ни дай Божа, коли уплодяцца... хату надо святить, тогда они уходят» [ПА, Кривляны] и много других.

Хорошо или плохо, что домовик живет в доме? Особый статус домового как высшего авторитета и руководителя семьи был отмечен только по материалам самых крайних восточных пунктов Полесья. Там ему отводилась роль не только опекуна хозяйства, но и судьи по всем вопросам внутрисемейных отношений: «Дамавый выглядывае стариком. Это крэпко харашо <если он есть в доме> — ўсё для дабраты́ делаў... расскажет правило: шчо харашо, шчо плохо» [ПА, Картушино]; «У кажном доме был свой *хазяин*, он для хазяйства нужен — руководил всем» [ПА, Дичня]. За домовым признавалась функция поучать членов семьи, осуждать или одобрять их поступки. Если в доме случались ссоры, то один из домочадцев говорил другому: «Я расскажу дамавому, он табе правило расскажэ, як з людьми жыть» [ПА, Картушино]. Согласно быличкам, записанным в Брянской обл., домовой проявлял особую заботу по отношению к вдове, оставшейся одинокой после смерти хозяина дома: он поучает ее правильному поведению, остерегает ее от беды. Показательно при этом, что поведение самого духа-покровителя ничем не выдает примет нечистой силы. Так, появляясь в пасхальную ночь перед вдовой, он произносит принятое правилами приветствие: «Христос воскрес!», и в ответ на молчание перепуганной вдовы дает наставление: «Так гади́цца гаварить: „Да Вазнесення шесть нядель!“ Шчэ паўтари́л: „Грех тваему сыну будить, шчо матку бросил, а пашоў ў зяти́“» [ПА, Семцы]. Иногда в материалах этого региона домовой оценивался как персонаж, подчиняющийся божественной, а не нечистой силе: «Ун як чо-

ловек, ун тоже ў Бога веруе» [ПА, Берестье]; «У кожном доми есь *хазяин*. Гасподь яго бярегэ́ть» [ПА, Семцы].

Смешение разных традиций в отношении к домовому то как к духу-опекуну, то как к вредоносной силе можно наблюдать в материалах из одной и той же местности. Так, в Ровенской обл., например, фиксировались следующие свидетельства: «Трэба, шоб ў хазяйстве буў домовик. Он безврэдный, як людина, людсько́го по́воду... Як е домовик ў господарстве, то хозяйство держиццця добре» [ПА, Берестье]; «Той, хто побачит домовика, — тая людына шчаслива. То дух таки божэстэнь, то нэжывой» [там же]; «Говорять, той домовик е. Это нехорошо, дай Боже его не бачити, того домовика, и не знати» [ПА, Нобель]; «Як домовик заведецца, то погано. Шоб не завёлся домовой, надо хату высвятить» [ПА, Боровое].

При продвижении на запад Полесья увеличивается количество ответов, негативно оценивающих факт пребывания домового в доме.

Злой дух по имени *домовик*. Главной особенностью поверий, известных в западных и частично центральных районах полесской зоны, можно считать сближение домового с приходящим извне вредоносным духом. При сохранении пазвания *домовик* этот персонаж получает резко негативную оценку и причисляется к категории типичной нечистой силы, от которой хотели избавиться. Ср., например, следующие суждения: «Домовик — нечысто́та, велики грэшник» [ПА, Хоромск]; «Домовик ў доме — то плохое, недобрэ, пу́жало» [ПА, Симоничи]; «З нехорошего дела бувае домовык, не знали, чым знючтожыць» [ПА, Бельск]. Отмечая определенные различия между домовым ужом и домовиком, о последнем в с. Онисковичи говорили так: «Гадосць ишчэ хужэ вужа́, самый злой, до могилы доводит, и скотину портит, всё портит».

Среди большого числа таких отзывов можно выделить тексты, в которых домовик либо прямо называется чертом, либо наделяется его признаками: «Домовик — цэ ў нас так понимають, шчо то... ну... чорт — то, кажуть, домовик» [ПА, Онисковичи]; «Мы ёго-то не бачим, що вон за таки, а кажуть, шо чорт» [ПА, Выступовичи]; «Домовик — то чорт, як чоловик, в чорной одежэ, чорном кузыке́, пуговицы блыску́чые ў него» [ПА, Ветлы]. Тако-

го рода сближение объясняет, почему о домовике иногда говорят как о вихре или о персонаже, живущем в лозе: «Дамавик — это нячы́сьцик, чорт ў красных сапожках, ў капелю́шы ходить, ў лазе жыве́. Эта тот самый ви́хор, што крутить» [ПА, Комаровичи].

Кроме того, во многих высказываниях отчетливо видно отождествление домового с душами умерших родственников, навещающих после смерти свой дом: «Вот умре хто з сямьи, — здае́цца, шчо ў хате ходить домовик. Свечо́ной водой хату кропя́т, маком обсыпают. Домовики ў старинное врэмья ходили з того свету, пужали» [ПА, Голубица]; «Умьёр у жинки муж. Плакала дуже, аж ей ў нощь пристановля́ецца, що он пришол хату управлять. А потом к ей ў постель лег, да руками бере ее. То домовик буў» [там же]; «Придзе пуд окно да на имя зве. То это признак плохой. Кажуць ў нас, што ето домовик гука́е. Ну, ета та самая и сьмерть — домовик» [ПА, Стодоличи].

Еще более определенно связь домового с умершими и с «заложными» покойниками заметна в поверьях Брестской обл., ср. следующие свидетельства: «Домовик — это умёршы колдун, яки сорок дней ходить <после своей смерти>. Залезе за кросна и тчэ» [ПА, Хоромск]; «Е коўду́нники и чародеи, от, знахоры́ или которые поко́нчаюць самобу́йством, то воны, як помруць, то пока гэтые сорок дней не пройдуць, — воны ходяць, тые домовики» [там же]; «Домовой бывае, ежели привидение... Умер у сестры муж, я пошла к ней <ночевать>, — то мне душыло» [ПА, Доброводье]; «Ходыть <домовик> по хате, коли покойника хороняць без крыжа, ходиць, ўсё одчыня́е, душыць» [ПА, Николаево]; «Домовик пугает, ходит по крыше... Это ходит мертвец, як умрэ» [ПА, Ковнятин].

Вариантными формами названий таких персонажей служили следующие негативные характеристики: домовик — это *сатана, лука́вы, злой дух, по́гань, враг, нечы́сты, нечысто́та, ляка́йло, пу́жало, привиде́ние, начни́к, ди́дька, коўду́нник, чорнокни́жник, зна́хор, недо́бра душа, велики грэшник, сьмерць, мертвец, той, шчо помер.*

Персонажам этого типа приписывались преимущественно вредоносные действия: такой домовик пугает по ночам, душит спящих, наваливается на них, пристает к женщинам, окликает под окнами хозяев по имени, вызывает ссоры в доме, портит

все, принимается ткать по ночам, если в праздничные дни не убрали кросна, мстит за непочтительное отношение к нему, поджигает дом, выживает людей из дома, мучит скот, гоняет корову до пены, плетет гриву коням. В подобных свидетельствах обращают на себя внимание формулировки, в которых сообщается о его п р и х о д е в дом (а не о постоянном обитании в доме), особенно заметные в текстах предписаний и бытовых запретов: «Як заходиць Благовешчэнне и не успела <хозяйка> доткаць кросён, то вжэ на ним вешали замка и скручивали кросна и выно́сили во двор, ў хаце не держали — грэх быў. Бо, казали, если не вынесеш, то п р ы х о д и т ь домовык и тчэ» [ПА, Хоромск]; «Надо вымести мусор на ночь, а если сме́тте то́е ў хате, то п р ы х о д и т ь дамавик да мете́ хату» [ПА, Комаровичи]; «Не нужно, чтобы ночью в доме стояло пустое ведро, а то домовой п р и х о д и т, пугает» [ПА, Ковнятин]. Известно в этом районе много быличек о том, как домовик ходит по ночам к одиноко живущим женщинам, которые стараются избавиться от этих опасных посещений.

Заметные по этим данным более ослабленные связи домового с жильем (т. е. мотивы его п р и х о д а извне и попытки его изгнания людьми) объясняли, почему в Полесье фиксировались не типичные для домового духа места обитания: «з лесу ён прылитае», «и ў леси вон, ўскрузь, де хош побачыш», «ў лазе жыве», «и ў жыти, и ў хати», в заброшенных домах. Характерна в этом смысле быличка о том, как человек решил заночевать на берегу реки под лодкой; ночью на него наваливается *домовик*: «Здесь яго мисце было, это был домовик. [Какой же это домовик, если он не в доме?] — Хиба ж юн тольки сидить у доми? Есь хатние домовики, и полевие, и луговие» [ПА, Копачи]. Ср. также формулы запугивания детей: «Не хадите ў лес, где ў лясу, на лугу дамавой стоит», «не хадите до воды — там дамавы» [ПА, Хоромск].

Домовик заботится о скоте или вредит ему. Достаточно устойчивой оказывается в Полесье связь персонажа, определяемого как *домовик*, со скотом. Она отражается в популярных поверьях о том, что он заботится о полюбившейся скотине (кормит, поит, чистит, гладит, лижет, расчесывает, заплетает гриву и хвост) или — наоборот — мучает, пугает, гоняет до пены, щекочет, от-

бирает корм, путает гриву в том случае, если скотина «пришлась ему не по масти».

На территории центрального и восточного Полесья первой и самой непосредственной реакцией информантов на вопрос о домовом оказывались рассказы о его воздействии на скот. При этом мотив заплетания гривы осмыслялся то как следствие доброго расположения домового к скоту, то как вредоносное действие: «Неки это есть домовик. Не злюбить худо́бину, — гриву сплета́е. И змока́е корова» [ПА, Замошье]; «Вот, корова зробицца мокра, як мышь. Это домовик гонить. Такую прыказку казали, шчо заплетае гриву ко́ням. Цы ето до́бре, што заплетае, цы не, — я не знаю» [ПА, Стодоличи]; «Не понравицца масть коней — и заплетае гривы коням, мучыт целу ноч» [ПА, Рясное]; «Заплетаў грыву конёви. Якшо заплитэ, то коньік буде дробрый, гладкый. А якщо путае, кошматыть грыву, то конык буде плохой» [ПА, Березичи].

При весьма значительных различиях между разными типами полесских «домовиков» (наделяемых признаками то антропоморфного персонажа, опекающего хозяйство и семью; то зооморфного, обитающего в хлеву и обеспечивающего благополучие домашнего скота; то приходящего в дом по ночам умершего родственника; то злого духа, черта) — всех их, тем не менее, объединяют общие мотивы, в соответствии с которыми обнаруживается их связь со скотом. Так, большое сходство между лаской и домовым отмечается в действиях, которые они совершают по отношению к скоту (см. об этом подробнее [Гура 1984, с.145–150]). Как и антропоморфный домовик, ласка (тоже часто называемая *домовиком*) гоняет по ночам скотину до пота, щекочет, заплетает коням гривы, отдает предпочтение животным, цвет шерсти которых совпадает с ее собственной «мастью»: «Ла́сечка ў хлеве́, яна карову ласко́че, и карова мокра виходить. Якую масьть юй не падходить, тую она будить залаская́тывать. Какую залаcко́чет, нельзя держать ту́ю худобину» [ПА, Злеев]. «Ла́сачка если палюбила каня, — грыву заплетае. Каня́м же ана косы пляте́. Вот спляла ла́сичка дак спляла! То ж добра, кагда ана косы спляла» [ПА, Хоробичи].

Согласно полесским поверьям, эти же действия могли совершать и вредоносные персонажи (злой дух, ведьма, черт, покой-

ник): «Если грива заплéтена ў коня, корова мóкра, — то это чорты мучать, поганый, злой дух» [ПА, Курчица]; «Есть злой дух, который заплетает гривы коням, живет в хлеве, называют его *дя́дько*» [ПА, Рясное]. Иногда действия подобного рода приписывались «ходячим» покойникам. Так, согласно одной из быличек, соседи якобы видели, как умершая хозяйка приходила ночью к своему двору и гоняла кобылу до пены [ПА, Тонеж]. О том, что сближение всех этих персонажей по признаку их отношения к скоту не является исключительной особенностью полесской традиции, могут свидетельствовать общеславянские данные, представленные в статье А. В. Гуры о ласке, в которой персонажами, загоняющими скотину до пены, выступают: у восточных славян — домовой, ласка, дворовой, злой дух, черти и ведьмы; у болгар — вампир, у западных славян — змора [Гура 1984, с. 146–147].

Территориальные различия между типами домовых, известных в восточно- и западнополесских верованиях, проявляются в отношении рекомендаций о том, как надо вести себя, если домовик преследует нелюбимую скотину. В восточном Полесье, где к домовому относились как к хозяину и главе дома и всячески старались добиться его расположения, чаще говорили, что надо держать скотину, *яку дамавик залюбе*. Если корова или лошадь куплены не той масти (т. е. скот *не пошёл по хлеву́*), то считалось, что их следовало сменить: «*Хазяин* чорны, — держи скотину чорну, *хазяин* русы — держи скотину русую, а не то он ее защекочить» [ПА, Прудки]; «[Что делали, чтобы домовик любил скотину?] — А перэменяюць ему скацину, купляюць другую масць» [ПА, Дубровка]. В то же время основная часть полесского материала (центральных и западных районов) позволяет сделать вывод, что в подобной ситуации *не ко двору* приходится сам домовой, от которого стараются избавиться: «Если домовик мучит корову в хлеве, то шептухи его отшепчут — и он уйде з хливу» [ПА, Ручаевка]; «Когда корова мокрая, говорать, шчо домовы гоняе, не дае спокою. Так осыну затыкалы у хлеву» [ПА, Онисковичи].

Кроме того, из числа признаков, общих для русского домового и полесских антропоморфных персонажей, называемых *домовиками*, можно выделить следующие мотивы:

а) Домовик наваливается на спящих домочадцев, давит, душит, щиплет. Среди мотивировок, объясняющих подобное поведение домового духа, чаще всего фиксировались следующие: домовик душит чужого, ночующего в доме (житомирские, черниговские данные); душит переехавших в новый дом в первую ночь (ровен., гомел.); давит тех из членов семьи, кого невзлюбит (чернигов.); щиплет до синяков того, кто ему понравится (брест.); наваливается на спящего, предвещая перемены, — при этом надо спросить: «К худу или к добру?» (брянск., калуж.); душит или сталкивает, если спящий лег на место домового (чернигов., житомир.); давит ночующих наверху, на чердаке (киев., житомир.). Синяки на теле, по полесским поверьям, тоже были следствием воздействия домовика: «Просыпаюсь утром, — на ногах два красных пятна, как отпечатки рук. Бабка мне: „Это к тебе домовой приходил“» [ПА, Малоярославец]; «Шчо-то ў ме́не там чо́рно по теле, — а цэ домовик неўзлюбиў. Можэ ушчыпну́ть, синяк бу́де» [ПА, Выступовичи]; «Хто яму понравицца, таго шчыпае» [ПА, Николаево].

б) Обнаруживает свое присутствие в доме звуками. Все виды ночных домашних звуков (шорох, стук, треск, топот, шаги, скрип, вой, плач, вздохи, стон, свист и т. п.) приписывались в Полесье антропоморфному домовому или покойникам.

в) Предсказывает будущее, предостерегает от беды. Вещими знаками, с помощью которых домовик якобы пытается передать домочадцам какое-нибудь известие, считались: наваливание незримого домовика на спящих, появление перед домочадцами в зримой ипостаси, посылаемые им звуковые сигналы. Во всех этих случаях следовало задать домовому духу вопрос по установленной форме: «На беду чы на добро?», «На хорошэ чи на плохэ?», «Ти к худу аль к дабру?» (брянск., чернигов., житомир.).

Из других привычных занятий и злокозненных действий полесского домовика фиксировались еще такие: он вызывает ссоры в доме: «Отчего в хате сварящца? Тый домовык там е, жыве под печью» [ПА, Ветлы]; «Чоловик з жынкою заспорить, бьющца чы сварящца. Кажут, там домовик» [ПА, Рясное]; прячет от хозяев вещи; сбрасывает развешанное на чердаке белье; подталкивает людей к самоубийству: «З нашого села чолови́к пови́сиўса, — до-

мовик яго туды затя́гнул» [ПА, Онисковичи]; танцует с чертями на чердаке или в пустой хате; пристает к женщинам, сожительствует с ними; все в доме портит, поджигает дом; выстригает в жите узкую полоску: «дамавой за̊жынае» (брянск.); если не накрывали на ночь кросна полотном, то домовик приходил ткать, а севший после этого за кросна человек заболевал (брест.).

Ритуальные формы контактов человека с домовым. В селах восточного Полесья вплоть до недавнего времени сохранялись поверья о необходимости обрядового приглашения домовика с собой при переезде в новый дом. Часто они сопровождались специальными пригласительными словесными формулами следующего типа: «Хозяин, хозяин, поедем с нами! Мы поедем дорогою, а ты — стороною!» [ПА, Бузец]; «Когда уезжали, подойдешь к углу и скажешь: „Домовой хозяин мой, пойдём со мной!“» [ПА, Бычки]; «Хазяин-батюшка, иди в мой двор, иди со мной, жалей маю скатину» [ПА, Жерелево]; «Пад печь заглянуть надо и сказать: „Дамавик, пайдём с нами ў новую хату!“» [ПА, Картушино]; «Дамавик, пашли домой. Вот твои сани, паежжай с нами!» [ПА, Дубровка].

А в западном Полесье люди, наслышанные о таком обычае, характеризовали его как чужой, известный лишь у русских: «Домовы — то ў Ро́сии, а ў нас не!» [ПА, Засимы]; «Там дом строят и домового запроша́ют. А ў нас дом высвя́чывают, зовут батюшку. Домовы — гэто плохо!» [ПА, Кривляны]; «В Ро́сии почти ў каждом доме домовые были, сидели под печкой, а ў нас не было́» [ПА, Муховец].

Для задабривания домового в селах с русским населением практиковались обычаи кормления, угощения, одаривания домового: «У определенные дни хлеб кладуть ў сарае для дамавога, на куто́чке, ўверху́» [ПА, Картушино]; «Яго знаеш, када кличуть? Пастом яго кличуть. Сварять киселя и завуть: „Иди, милай, иди кисель йисти!“ Эта празьник на Власия звать яго, у дванаццать часоў» [ПА, Козинки]. В с. Кишин Житомирской обл. хлеб с солью относили на чердак с целью обезвреживания домовика: «Кажуть, трэба взять шкориночку (хлеба), дрезать да соли насыпать, да вылезти на чердак, да положить на кро́квинку, да казать: „Домовик, домовик, хозяину мой! Бери соль и хлеб и платок и иди с Богом!“ — и домовик не буде лякать» [ПА].

В некоторых местах типичные поминальные обычаи осмыслялись как действия, направленные на задабривание домового: «Як повэчэрали, нэхай што не дойилы, — нэхай ночуе <т. е. остается на столе на ночь> — для домовика» [ПА, Берестье]; «Возле печки клали домовику полотенце и ставили воду, чтобы угодить домовику» [ПА, Топорище].

Известные в западном Полесье мотивы обязательного кормления домового духа и его обитания в домах, где хозяева знаются с нечистой силой, *кто чорту продáўси*, позволяют усмотреть в таком домовике черты особого персонажа, духа-«обогатителя», называемого в Полесье обычно *летающим змеем, цмоком-домовиком, чертом-приносчиком*, о котором рассказывали, будто человек, занимающийся колдовством, специально его себе заводит с целью неправедного обогащения.

* * *

Таким образом, под одним и тем же названием в Полесье известны разные по составу характеристик типы персонажей: 1) домовой дух антропоморфного вида, опекун семьи и всего хозяйства, способствующий благополучию скота; 2) нечистая сила, вредоносный дух, черт, поселившийся в доме, от которого старались избавиться; 3) приходящий по ночам в свой дом покойник, дух умершего родственника; 4) обитающий в хлеву зооморфный персонаж (уж, ласка), от которого зависело благополучие скота и членов семьи; 5) дух-«обогатитель», приносящий в дом добыток, которого *знающие* люди держат в хозяйстве и кормят, чтобы он им служил. За каждым из этих персонажей закрепляется свой круг характерных признаков и устойчивых мотивов. Общим, стержневым набором свойств, объединяющим первые четыре группы персонажей, оказывается (кроме имени и преимущественной локализации в пространстве дома и двора): связь с душами умерших и со скотом, а также способность помогать или вредить, в зависимости от характера взаимоотношений с ним домочадцев.

Особняком стоит последняя группа поверий о духе-«обогатителе», примыкающих к карпатской и западнославянской народной демонологии, где широко известен комплекс представлений

о так называемом *хованце*, — змее или птице, которую выводят из особого яйца и принуждают носить в дом золото, зерно и другие блага. По-видимому, западное Полесье следует считать восточной границей бытования поверий об этом персонаже, мало напоминающем тип русского домового, а весь остальной полесский материал демонстрирует многообразие переходных форм между этими крайними точками в комплексе восточнославянских поверий о домовых духах.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Глава восьмая

ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД ЛИЦОМ ДЕМОНИЧЕСКИХ СИЛ

1. Духи, вселяющиеся в человека

Одной из причин демонологизации обычных людей, по народным представлениям, является вселение в человека злого духа, черта, беса. Это могло происходить либо с согласия человека, либо против его воли. Например, человек заключал сделку с нечистой силой в целях приобретения богатства или особой магической силы. Такие перешедшие под покровительство злых духов люди (колдуны, ведьмы и другие *знающие*), становились полудемоническими существами. Их двойственная природа (получеловек — полудемон) определялась наличием в человеке двух душ: обычной, человеческой, и вселившейся демонической души, способной по ночам покидать тело двоедушника, чтобы в виде оборотня (насекомого, животного) вредить односельчанам.

Другую категорию двоедушников образуют люди (бесноватые, одержимые, кликуши, икотницы, юродивые), которые оказываются жертвами воздействия нечистой силы, поскольку в них без их ведома и согласия вселяется вредоносный дух, вызывая болезненные состояния, умственные расстройства, но, вместе с тем, и пророческие, и некоторые другие сверхъестественные способности. По белорусским верованиям, если черти поселяются в человеке против его воли, то пользы лично ему от такого контакта никакой нет («карысци ад чорта жаднае не мае»), — наоборот, черт мучает его болями, отбирает разум, толкает на ссоры [МБ, с. 88]. Необычное поведение бесноватых, их загадочная, как бы не им принадлежащая речь, непонятные выкрики расценивались окружающими как особые значимые прорицания, свидетельствующие о присутствии в человеке «не своего духа», беса, которого надлежало изгнать из пострадавшего.

Идея одержимости бесами как причина многих заболеваний, помешательств, истерических состояний людей, по свидетельствам этнографов, носит почти универсальный характер в верова-

ниях большинства народов мира [Тэйлор 1939, с. 352–364; Краинский 1900, с. 8–9].

У славян подобные верования известны как в средневековых религиозных источниках, так и в народной культуре. Одно из старейших упоминаний об этом находим в польской рукописи «Жития св. Яцека» (XIV в.), в которой повествуется о том, что некий правоверный муж изгнал из тела бесноватой женщины двух вредоносных демонов [Baranowski 1981, s. 242]. В европейской житийной литературе XVI–XVII вв. такие эпизоды об изгнании бесов из тела человека стали общим местом. Вплоть до XIX в. польские теологи пытались доказать, что, согласно официальным догматам католического Костела, надлежит верить тому, будто в человека может вселиться злой дух. Изданная в середине XVIII в. «научная» энциклопедия ксендза Бенедикта Хмелевского включала специальный раздел под названием «Как узнать истинно одержимого бесами», состоящий из 24 пунктов: «человек в течение 30-ти дней не может есть козлятины», «отказывается произносить некоторые молитвы», «на святые реликвии смотрит с ненавистью и не дает внести себя в храм божий», «скрипит зубами», «подражает голосам животных», «отказывается говорить или разговаривает на иностранных языках, будучи безграмотным простаком», «от него исходит холодное дуновение», «он утверждает, что в желудке у него скачет уж, ящерица или жаба» и т. п. [Chmielowski 1754, s. 217–218]. Значительно позже изданная книга ксендза Леона Пелловского «Мир ангелов и демонов» (1930) всерьез рассматривала ситуации, когда человеком якобы завладевал бес, проникший в его тело. В польской прессе уже нынешнего столетия нашел отражение следующий факт: в январе 1926 г. на центральном вокзале Варшавы был задержан некий слабоумный бродяга, у которого обнаружили справку, выданную ему ксендзом Ловицкого повета, свидетельствующую о том, что этот человек «носит в себе дьявола» [Baranowski 1981, s. 242–243].

Поверья о вселении злого духа в человека представляют собой особый интерес для изучения такой категории мифических существ, которые не могут быть охарактеризованы как тип персонажей, имеющих четко закрепленный за ними круг индивидуальных признаков. Это скорее некое множество слабо персо-

нифицированных мелких духов неясного облика и происхождения с единственной достаточно выразительной функцией проникать во внутренности человека, вызывая тем самым разного рода недуги. И хотя по признаку номинации они соотносятся с чертом, бесом, все же явственно обнаруживается ряд особенностей, позволяющих рассматривать группу «вселяющихся» духов как особую категорию нечистой силы.

Кто же, по народным поверьям, и какими способами проникает в человека и какие последствия для пострадавшего это имеет? Одним из наиболее распространенных способов вхождения беса в утробу человека считалось проглатывание его с едой и питьем. Согласно широко известным представлениям, бесы проникают в непокрытые и неблагословенные напитки и кушанья, в связи с чем повсеместным у восточных славян было требование крестить рот и пищу перед едой, а также прикрывать сосуды с питьевой водой крышками, тряпками или хотя бы двумя лучинками, положенными на ведро «крест-на-крест, чтобы черт не влез». Опасаясь проглотить незримую нечистую силу, люди избегали пить воду из ручья прямо ртом, крестили рот во время зевоты, чтобы бес не заскочил. Запрещалось есть на ходу или переступая порог дома, а в полночь вообще остерегались есть, так как это «бесовское время, и нет возможности оградить пищу от беса» [РДС, с. 48–49]. По этим же соображениям следовало непременно креститься во время раскатов грома, ибо во время грозы небесные силы стараются поразить молниями чертей, которые ищут убежища, скрываясь в человеке.

Отношение к таким жертвам воздействия злых духов было сочувственным и терпеливым. По свидетельству С. В. Максимова, когда в церкви происходят шумные припадки кликушества, на лицах прихожан появляется выражение сердечного участия и сострадания: «Это мягкое и сердечное отношение к кликушам покоится на том предположении, что не сам человек, пришедший в храм помолиться, нарушает церковное благочиние и вводит в соблазн, но тот злой дух, который вселился в него и овладел всем его существом» [Максимов 1989, с. 91]. Сами женщины, страдающие припадками истерии, твердо и непоколибимо убеждены, что это бесы вселились в их нутро, что они проникли через неперекрещенный рот во время зевоты или в питье и

еде: «Дала мне колдунья вина, — сообщает порченная, — пей, говорит, зелено вино, здоровее будешь, а только я выпила, — и стал у меня в животе кто-то сперва аукать, а из живота в рот перешел и стал выражать плохие слова, непотребно ругаться» [Максимов 1989, с. 93].

Если в воде, по народным поверьям, часто может оказаться нечистый дух, то в пиве и вине (в любом сброженном напитке) он есть всегда, поэтому перед питьем надлежит перекрестить чарку или подуть на нее, чтобы отогнать нечистую силу [Власова 1995, с. 288]. По-видимому, с этим связаны широко известные представления, что в человека, страдающего запоем, непременно вселяется черт.

Чтобы не проглотить вредоносных духов, люди закрещивали или благославляли еду и питье, следили, чтобы в сосуд не попали насекомые, сдували с поверхности пищи и воды незримых бесов. Обмывание рук перед едой тоже считалось предохранительным средством против проникновения в утробу человека нечистой силы. Если перекусывать приходилось за пределами дома, а воды поблизости не было, то верили, что достаточно перед едой трижды подуть на свои руки, «чтобы согнать нечистых с рук» (вологодск. — [Власова 1995, с. 256]).

Бес мог войти в человека не только во время еды, питья, при зевании, но и при неосторожном упоминании имени черта или беса. Как рассказывается в одной из новгородских быличек, в результате произнесенного разгневанным мужем проклятья в адрес жены («чтобы тебя черти взяли»), — женщина тут же сделалась не в себе, ее глаза налились кровью, она стала удивлять всех необычной силой, тем, что не узнавала своих детей, плевала на иконы и вела себя, как бесноватая [Власова 1995, с. 348]. В народе верили, что бесу легче всего проникнуть в того, кто не молится, не крестится, ругается или поминает нечистую силу; в того, кто тоскует, «охвачен думой», угнетен тяжелой мыслью, кто имеет привычку есть на ходу [РДС, с. 48].

Проникновение злого духа в нутро человека могло осуществляться в результате вредоносной магии или порчи, специально насылаемой колдунами и «лихими людьми». Многочисленные случаи обвинений в адрес односельчан, якобы «посадивших черта» в утробу пострадавшего, упоминаются в судебных актах ве-

довских процессов. Способными причинить вред считались такие действия со стороны недоброжелателей, как проклятие, прикосновение, поцелуй, выпускание табачного дыма в сторону своей жертвы, попытка дунуть на человека и т. п. В одном из судебных актов 1826 г. (Томской губ.) записаны показания о том, что некий крестьянин поцеловал насильно девку Марфу и дунул на нее при этом; с того времени почувствовала она великую грусть, а затем пришла в безумие и стала говорить, что внутри у нее «молодец запасен и закреплен», а засадил его туда этот крестьянин [Краинский 1900, с. 52].

Среди наиболее типичных признаков бесноватости в русских поверьях считались непроизвольные крики пострадавшего, который под воздействием злого духа начинал *кликать*, отзывался голосами животных, бранился «черными словами». Кроме того, состояние невменяемости, одержимости часто сопровождалось сильной икотой, зевотой, ознобом, истерическими припадками. В севернорусских областях одной из разновидностей кликушества признавали *икоту*. Эта по преимуществу женская болезнь проявлялась по-разному, но почти всегда, по народным поверьям, была связана с особенностями речевого поведения человека, который либо лишался дара речи и начинал «ухать», кричать по-звериному, либо в нем начинал вещать «не свой» голос.

По свидетельству русских старообрядцев, проживающих в Ветковском р-не Гомельской обл., икота появляется вследствие того, что в человека вселяется некое демоническое существо и живет в нем своей жизнью. Икота, как полагали, не может существовать сама по себе вне человека или во всяком случае она испытывает потребность в нем поселиться. Этого незримого духа можно слышать и даже говорить с ним: он говорит голосом, отличным от голоса человека, в котором сидит. Нередко страдающая этой болезнью женщина при попытке заговорить начинала выть по-волчьи, куковать, кричать петухом, лаять по-собачьи [Жив. Ст., 1996, № 1, с. 13]. Духа икоты почти невозможно изгнать из тела человека, однако после его смерти он покидает покойника и вселяется в очередную жертву из круга родственников или знакомых умершего. В некоторых местах считали, что не нашедшая нового вместилища икота может просуществовать самостоятельно не более сорока дней [Никитина 1993, с. 15].

Во многих случаях само слово *икота* осмысляется как имя нечистого духа, вошедшего в человека. Вариантом этой болезни выступает в поверьях Архангельской губ. так называемая *говоруха* — таким термином в данной местности определяется и кликушество, и лихорадка. Люди считали, что икота под названием *говоруха* менее сильная болезнь, при которой больные «не выкрикивают», но на вопросы окружающих не отвечают [Власова 1995, с. 119]. Женщин, страдающих икотой, часто воспринимали как предсказательниц будущего: «Когда у меня в войну от мужика писем не было, ходила к икотке. Она мине сказала, что он живой, — и верно ведь...» (пермск. — [Власова 1995, с. 168]).

Наряду с представлениями о бесплотности и невидимости проникающего в человека злого духа, широко известны также поверья о том, что его зримой ипостасью оказываются чаще всего насекомые или хтонические животные. Так, русские женщины-северянки, страдающие икотой, утверждали, что бес проникает в них, залетая в рот мухой. Даже если подобный факт не был замечен, пострадавшие уверяли, что перед тем, как дух вселился, человек якобы слышал жужжание мухи [РДС, с. 209]. Самым же обычным способом проникновения нечистой силы в человека было неосторожное питье: заболевшая женщина верила, что она «проглотила беса в виде водяного жучка из кувшина с водой, стакана с вином, квасом и т. д.» [РДС, с. 240].

В польских демонологических верованиях известны некие мелкие вредоносные духи, которых колдуньи передают людям вместе с питьем или пищей со злонамеренными целями. В качестве наименования этих духов чаще всего используются либо личные имена *(Jurek, Kuba, Michałk)*, либо названия насекомых и земноводных животных *(Mętel, Gadzina)*, либо названия болезней *(Gościec, Macica)*. По кашубским поверьям, «юрек» — это злой дух в виде червячка или волоса, которого ведьма передает человеку с едой; о бесноватом говорят «он имеет юрка» [«on ma Jurka»] [Sychta, t. 2, s. 112]. Острые желудочные колики и спазмы определяются в польской народной терминологии словом *macica*. Считалось, что это злой дух в виде червя с острыми когтями, поселившийся во внутренностях человека [Wisła, t. 6, s. 175]. Некое демоническое существо в образе змеи, называемое у поляков «гадина», имело обыкновение вселяться в ребенка, в

результате чего тот становился вялым и сонливым. Когда он засыпал где-нибудь возле озера или реки, вселившийся в него дух выползал в виде змеи, купался в озере и вновь возвращался в утробу ребенка. Считалось, что если в этот миг мать успеет унести спящего домой, то вредоносный дух вынужден будет искать себе другую жертву для вселения [Sychta, t. 1, s. 294–295].

Согласно многочисленным славянским поверьям, через еду и напитки в человека могут проникнуть незримые духи (*злая немочь, духи-лихорадки*), которые лишь в утробе человека принимают вид «разных гадов» — змей, жаб, лягушек, мышей; они сосут его кровь, терзают внутренности, делают больным или бесноватым [Афанасьев 1994, т. 3, с. 520].

Как результат действенного лечения или изгнания беса часто описывается ситуация, при которой из больного вылетает насекомое или выскакивают мелкие животные. Например, при изгнании нечистой силы из кликухи у нее сначала задрожала рука, затем заломило большой палец, и из него вышел нечистый в виде бесхвостой крысы, которая тут же убежала в подпечье [РДС, с. 241]. О женщине, страдающей икотой, на Русском Севере рассказывали, что в результате успешного лечения она якобы рожает какую-нибудь мелкую тварь типа лягушки или крысы [Никитина 1993, с. 15].

Один из информантов польского этнографа Б. Барановского поведал о том, как его деда душил и мучил по ночам поселившийся в его горле дьявол. По совету знахаря, дед сумел изгнать нечистого, используя святую воду: из горла стал выходить гной и вместе с ним выскочил черный паук, который успел забежать за угол. Дед попытался раздавить насекомое, но паук внезапно превратился в муху и вылетел из дома. С этого момента дед выздоровел, однако занемог его ближайший сосед, случайно проглотивший в это же время какую-то влетевшую в дом муху [Baranowski 1981, s. 247].

Крестьяне Калужской губ. верили, что если кликуха не сможет освободиться от сидящего в ней беса до самой смерти, то тот выходит из умирающей вместе с ее последним вздохом. По свидетельству очевидцев, у одной бесноватой перед смертью началась рвота и вместе с нею выскочил черный червячок с палец толщиной, в четыре вершка длиной, который поспешил скрыться под печью; в тот же миг больная скончалась [РДС, с. 242].

По-разному представляли себе носители традиционных верований конкретные места в теле человека, где мог размещаться вселившийся злой дух. Больше всего свидетельств, что таким местом была голова, реже назывались сердце, грудь, желудок. Иногда говорили, что дух блуждает по всему организму или постоянно вращается там с током крови [Baranowski 1981, s. 246]. Изгонявший бесов знахарь или священник специальными заговорами и молитвами старался принудить нечистого духа выйти из тела больного. По народным поверьям, покинуть человека бес должен был тем же путем, каким проник в него (например, через открытую ранку или порез на коже, через рот, нос, ухо). В одном из русских свидетельств вселившийся черт, изгоняемый из пострадавшего, спрашивает у священника, читавшего молитвы над одержимым: «Где мне выйти?» Тот отвечал: «Откуда зашел, там и выходи». Пока таким образом отчитывали больного, опухоль стала спадать с его лица, тела, с ног и, наконец, с большого пальца ноги, — здесь якобы и вышел нечистый из одержимого [РДС, с. 51].

Широкая популярность подобных представлений вызывала у этнографов и историков народной культуры удивление и недоумение. По данным, зафиксированным Н. М. Гальковским, в русских лечебниках XVII–XVIII вв. постоянно упоминаются магические приемы, с помощью которых можно якобы изгнать лягушек и змей из нутра заболевшего человека: «Несмотря на всю странность этого явления, — пишет Н. М. Гальковский, — вера в такие случаи весьма распространена в народе». Далее он отмечает ряд свидетельств о том, что — по рассказам очевидцев — в одной из больниц у заболевшего вышло из нутра вместе со рвотой тридцать пять лягушек, а из другого — змея; в желудке у больного солдата обитали якобы пьявки. «Относительно этих случаев, — с недоумением отмечает исследователь, — мы собственного суждения не имеем» [Гальковский 1913, т. 1, с. 283].

Можно предположить, что все эти загадочные данные являются свидетельством поразительной живучести архаических представлений о болезненных состояниях как следствии вселения в человека вредоносных духов. Подтверждением тому, по-видимому, служит многообразно представленный во всех славянских языках пласт фразеологических выражений, построенных по стереотипной модели: «у него мухи в голове», сохранивших отголоски подобных

мифологических поверий. Примечательная коллекция таких устойчивых оборотов проанализирована в статье О. А. Терновской «Ведовство у славян. 2. «Бзык» (Мухи в голове)». Наиболее часто встречающиеся фразеологизмы этого типа строятся на основе таких типовых формул, как: *человек с мухами, мухи в голове* и *мухи в носу*. Главное их значение — 'человек со странностями, с причудами, ненормальный, сумасшедший, дурак'. Наряду с этим в ряде диалектов отмечаются и демонологические интерпретации: *с мухой в носу* — 'колдун', «баба з мухами — цэ ведьма», «у него дьявол (черт, бес) в носу». По наблюдениям автора статьи, в составе этих вербальных стереотипов семантические колебания происходят в рамках оппозиции: дурак (идиот) — мудрец (знахарь, кудесник); ср. выражения: укр. «У нього мухи в голові» — 'у него не все дома', белор. «Он трохі з мухамі» — 'ненормальный' или «з мухамі ў галаве — дурнаваты, бесталковы»; и наряду с этим — чешск. «Ten má mušky v nose» — 'умный, хитрый, коварный, хитроумный', полесск. «Баба з мухами, шо много знае» [Терновская 1984а, с. 120–124].

Фразеология подобного рода во всех славянских языках опирается преимущественно на энтомологическую лексику: помимо мух, упоминаются в сходных ситуациях мотыльки, муравьи, пауки, тараканы, хрущи, жуки, сверчки и т. п. Реже используется лексика зооморфного и орнитологического ряда («мышь в голове», «заяц в голове»; «воробьи, сойки, совы — в голове»). Местами локализации насекомых или животных в человеке, согласно этой фразеологии, являются: голова, нос, грудь, ухо, печень (ср. следующие обороты: полесск. «матыли ў печёнку залазять» — 'о дураке'; чеш. «Mít mouchu v uchu» — 'быть умным, хитрым'; «Hudci mu v prsiach hudu» — 'заболеть').

Близкие к этим значения отмечаются и для выражений, построенных по модели «мухи в носу»: *с мухой в носу* — колдун, *у нее мухи в носу* (о ведьме), *этот с мухами в носу* (о человеке со странностями), *ten ma diabła w nosie, ma čerta v nose* и подобные, — где в сходных формулах фигурируют то «мухи», то «черт, дьявол».

Приведенные примеры позволяют соотнести весь круг метафорических образов устойчивых выражений типа «мухи в голове» с поверьями о вселении вредоносного духа в человека, в результате

чего он становился либо «знающим» (т. е. полудемоническим существом — колдуном, ведьмой), либо приобретал признаки человека с психическими расстройствами (обнаруживал приметы слабоумия, бесноватости, опьянения, безрассудства и т. п.). Соответственно, об излечившемся говорили «изгнали у него мушек из головы», «зайчики перестали бегать у него в голове» [Терновская 1984а, с. 124–125]. В польской фразеологии подобного типа часто выступают «сверчки»: *Ma świerszcze w głowie* [NKPP, t. 1, s. 650].

Представления о том, будто в голове человека могут завестись *сверчки*, Н. М. Гальковский считал весьма древними, напрямую связанными с древнерусскими верованиями, сохранившимися в средневековых источниках. Он пересказал одну из старых книжных притч о том, что один человек будто бы видел, как два ангела, пытаясь излечить одержимого бесом глухонемого, — разрезали язву на его голове, вынули оттуда насекомое «яко скочка травнаго» (т. е. кузнечика) и растоптали его ногами [Гальковский 1913, с. 283].

На основе изложенных данных можно заключить, что хотя духи, о которых идет речь, терминологически соотносятся с категорией *чертей*, *дьяволов* и *бесов*, — они обладают своими отличительными особенностями. «Вселяющиеся» духи — это н е з р и м ы е и б е с т е л е с н ы е мифические существа, способные при определенных обстоятельствах принимать вид н а с е к о м о г о (чаще всего мухи, — что не типично для форм оборотничества *черта*) или х т о н и ч е с к о г о ж и в о т н о г о; они могут вполне независимо существовать в теле человека, покидать его под воздействием ритуалов «изгнания» и переселяться в новую жертву; внутри человека размещаются в голове, горле, груди, сердце, желудке, иногда в крови; моменты вселения или выхода из больного нередко сопровождаются д у н о в е н и е м в е т р а (ср.: «Черт ветром вышел из порченой» — [Краинский 1900, с. 72]), а чтобы наслать злого духа (*посадить* его в человека), колдун должен был *подуть* на свою жертву; результатом вселения было не только странное поведение, психические расстройства, но пострадавший якобы приобретал п р о р о ч е с к и й д а р и ч у д е с н о е с в е р х з н а н и е. Все это указывает на связь «вселяющихся» духов с символикой души, оставшейся без телесного вместилища. По-видимому, речь идет о задержавшихся в земном

пространстве «неприкаянных», «бесприютных» душах людей, умерших *не своей* смертью. Интересно в этом смысле севернорусское поверье о том, что *икота* «доживает» предназначенный ей век, вселившись в человека, и покидает его, переходя в осину, тогда, когда «состарится» [Никитина 1993, с. 15].

По поведению, загадочным репликам и сообщениям вселившегося духа можно в ряде случаев определить, кем из конкретных умерших в недавнее время людей он себя осознает, — его личностные признаки проявляются, например, в том, что дух сообщает свое имя (чаще всего мужское). Согласно поверьям, записанным в Екатеринославской губ., проникший в крестьянина «нечистый» дух называл себя утопленником, объявляя: «Я Сазон-утопленник и хочу погулять в тебе, а кто меня всадил в тебя, — не скажу!» [Краинский 1900, с. 66]. С другой стороны, сами пострадавшие часто называли своего духа *отцом, батюшкой.* По свидетельству С. В. Максимова, чтобы узнать, кто «испортил» бесноватую, следовало спросить у нее «Кто твой отец?», при этом спрашивающие стараются убедить, «что открытием тайны она не обидит сидящего в ней „батюшки“» [Максимов 1989, с. 92]. Подобная ситуация описывается в одном из судебных актов, посвященных делу по обвинению мельника Копалина в том, что он «портит людей»: свидетели утверждали, что испорченная им баба каждый раз при встрече с мельником бросалась ему в ноги, обнимала колени и вопила: «Не троньте моего *батюшку*!» [Краинский 1900. с. 51]. Этот же мельник обвинялся в том, что сделал бесноватым собственного племянника Евдокима: когда с ним *случилось*, он кинулся при людях на своего дядю-мельника, называя его «*отцом*», и винил за то, что тот впустил ему в утробу «воробья с золотыми перышками» [там же].

Использование терминов родства при контактах с вселившимся духом может быть, с одной стороны, результатом табуирования реального имени нечистой силы и попыткой заменить его «задабривающими», почтительными названиями, а с другой — раскрывает определенные связи с родительскими душами (предками).

Стремление бесприютной души найти себе телесное воплощение подводит к осознанию того, что более архаической формой верований о связях человека и злого духа были представления будто черт преследует человека, чтобы вселиться в его тело, а не

охотится за его душой, как это изображается в христианизованных интерпретациях мотива о взаимоотношениях черта с человеком. Это подтверждается, в частности, поверьями о вселении нечистой силы в животных и даже в неживые предметы. Широко известны, например, свидетельства, что во время грозы люди спешили прогнать из дома кошек и собак черной масти, ибо полагали, что в них имеет обыкновение вселяться черт, чтобы спрятаться от ударов грома [Романов 1912, с. 287]. Опытные рыболовы, по белорусским верованиям, ни за что не оставят себе пойманную во время грозы рыбину, у которой слишком красные глаза, — это несомненно черт, спрятавшийся в рыбу [МБ, с. 92]. Польские этнографы отмечали случаи, когда с помощью священнослужителей устраивались акты «изгнания дьявола» из коровы или лошади [Baranowski 1981, s. 251].

Исходя из этого, можно заключить, что будучи невидимым, бестелесным, злой дух ощущает себя более защищенным, если находит соответствующую телесную оболочку, т.е. он нуждается во вместилище как в более удобной для него форме существования. Связь с этой оболочкой оказывается иногда такой прочной, что дух не покидает тело даже умершего человека, оставаясь в покойнике, в результате чего тот становится «упырем» или «ходячим» мертвецом. Это происходит, по поверьям, с теми людьми-двоедушниками, которые при жизни «знались» с чертями. По рассказам крестьян Купянского у. Харьковской губ., «у простого чоловика, кроме души, ныма ниякого духа, а у видьм, упырякив и вовкулакив е дух, так шо воны и писля смерти можуть ходыты скризь» [Українці, с. 487]. В карпатской демонологии «упырями» и «стригонями» называли людей, имевших при жизни две души: свою, крещеную, и вторую — нечистую. Эта демоническая душа, как считалось, покидает тело спящего и летает в виде ночной б а б о ч к и душить людей и пить их кровь, а после смерти человека-двоедушника она остается в его теле и поднимает мертвеца из могилы [Етн. Зб., 1898, т. 5, с. 216].

По-видимому, не случайно весь основной круг значений, связанных с представлениями о смерти, душе, предках, духах болезней, демонических персонажах, находит отражение в славянской терминологии названий бабочек, которая включает лексику, имеющую отношение к п р е д к а м *(бабочка, бабка, ба-*

бушка), к душе (ср. русские диалектные названия бабочек — *душа, душечка)*, к персонажам нечистой силы (*відьма, мора, стрига, босорка, чаровница* и др.). Кроме того, бабочка нередко воспринималась и как образ духа болезни (чесотки, горячки, расстройства рассудка). Изучившая этот круг лексики и поверий о бабочках О. А. Терновская отмечает, что сцепление семантических элементов 'смерть', 'душа', 'предок', 'злой дух' (а в более архаической форме верований — 'умерший до срока, *заложный* покойник'), связывающее мотылька с миром духов, — является основанием для вовлечения сюда цепочки демонологических персонажей, какими оказываются и *черт, бес, дьявол* [Терновская 1989, с. 155].

Таким образом, для категории «вселяющихся» духов характерны следующие наиболее типичные характеристики: бестелесность или ипостась насекомого и хтонического животного; соотнесенность с предками или с *заложными* покойниками, души которых «доживают» свой век в теле живого человека; потребность обрести телесное вместилище для своего посмертного существования; связь со стихией ветра, дыхания, дуновения; функция вызывания в человеке болезненных состояний и, одновременно, демонических свойств. Этот набор признаков, как нам кажется, может иметь отношение к группе мифических существ, выступающих в древнеславянских источниках под названием *навьи*, т. е. таких вредоносных духов, которые по разным причинам не могут получить возможности перейти в загробный мир и вынуждены отбывать свой посмертный срок, скитаясь между этим и «тем» светом.

2. Духи, вызывающие бессонницу у детей

В системе взаимодействия разных кодов, образующих ритуалы, направленные на избавление от болезней, вербальный компонент часто занимает наиболее сильную позицию. Иногда весь ритуал лечения сводится к произнесению заговорного текста. Такая доминантная роль словесной формулы повышает ее ритуально-магический статус, так как основная прагматическая функция обряда реализуется прежде всего через посредство слова. При этом характерной особенностью сравнительно коротких приговорных текстов, используемых в знахарской практике, является их заметно выделяющаяся коммуникативная маркированность. Она проявляется в таких формальных и семантических признаках текстов, которые присущи формам речевого общения: вокативы, призывы, вопросы, диалоги, приказы, просьбы, договоры, угрозы, проклятья и т. п. Анализируя эти свойства заговорных формул, можно, с одной стороны, установить тип адресатов этих текстов (имена и названия конкретных мифологических персонажей или неких неясно представленных высших сил), а с другой — определить основные модели взаимоотношений человека с ними. То и другое не только расширяет возможности семантической реконструкции общего содержания ритуала, но и определенным образом раскрывает архаические народные представления о допустимых формах контактов со сверхъестественными силами. Богатый материал в этом плане обнаруживают славянские заговорные формулы против детской бессонницы и ночного плача.

Опираясь на данные славянских поверий, можно заключить, что причиной детского плача и плохого сна считалось воздействие на ребенка демонического существа (преимущественно — женских мифологических персонажей). Терминологически часто вовсе не различаются названия бессонницы как плохого сна и ее персонифицированного образа. Например, болгары старались не упоминать слово «бессонница» ни в какое время суток, иначе бы она появилась ночью в виде старой бабы и замучила людей бессонницей; при необходимости ее называли *горска майка* [Маринов 1914, с. 197–198]. По другим болгарским по-

верьям, в беспрестанно плачущего ребенка вселялся нечистый дух, называемый *плач*, которого насылали *вештицы, вилы*, а единственным способом лечения было изгнание духа [там же, с. 119]. Сербы приписывали плохой сон младенца воздействию ночных духов, называемых *noćničine*, которых представляли себе в виде длинноволосых баб с когтями на пальцах рук [Schneeweis 1961, S. 54]. Кроме того, детский плач и бессонницу могли вызвать женские лесные духи *горска мајка, шумска мајка* или особые демонические существа, способные вредить только новорожденным — *бабице, ноћнице* [Schneeweis 1961, S. 14; Зечевић 1981, с. 92–93].

Подобным же образом и украинцы Галиции считали, что *Бессонница* в женском облике ходит по домам в ночь новолуния или в канун Андреева дня, нападая на детей [Mykytiuk 1979, S. 59]. По представлениям белорусов, плохой сон и беспрестанный плач ребенка были свидетельством того, что *ночницы* посещают по ночам хату [Federowski 1897, s. 217]. Население северно-русских областей приписывало детскую болезнь *ночная плакса* воздействию злого духа, беса, домового, *матенки-полуноценки* [Астахова 1928, с. 58; Куликовский 1899, с. 66]. В польских церковных источниках XV в. сохранилось упоминание об обычае суеверных крестьян оберегать новорожденных детей от «ночниц» и «змор», которые якобы пугали и щипали младенцев, не давая им спать [Brückner 1892, s. 564]. В XIX в. повсеместно на Любельщине верили, что ночной плач ребенка вызывают *nocnice* [Baranowski 1981, s. 79], а в Малопольше это вредоносное свойство приписывалось «богинкам», «плачкам», «зморам» и некоторым другим духам. По сообщению Ч. Зибрта, в чешской проповеднической литературе XVI в. запрещалось сельским жителям производить магические действия над детьми ради их спокойного сна, следовало пользоваться исключительно божьей молитвой, чтобы ребенка не смогли путать *šotek, hospodáříček, d'abel, duch domovní* [Zíbrt 1889, s. 197].

Соответственно и терминология детской бессонницы и ночного плача отражает поверья этого типа. Ср. выражения: сев.-рус. *пристал полуношник, полуношница держит*; полес. *крыкса напáла, начнúцы напáли, ночнúцы хóдють*; пол. *napadli go (dziecko) Płaksy, naśli go płaczki*. Об избавлении же от бессонницы говорили как об отгоне нечистой силы: вост.-слав. *криксы выгонять,*

ночниц надо отогнать, плаксу вынимать; пол. *zmory dziecko duszą, trzeba je wypędzić*.

В контексте этих представлений о вредоносном воздействии нечистой силы, вызывающей бессонницу и плач детей, многие способы избавления от нее могут быть интерпретированы на основе нескольких устойчивых мотивов, характеризующих взаимоотношения заговаривающего с мифологическим персонажем: это прежде всего мотивы изгнания, отпугивания духов, защита от них; кроме того, представленный в разных сюжетных вариантах мотив установления контактов с духами — виновниками бессонницы и с посредниками, помогающими в лечении (персонажами христианского культа, явлениями природы, животными, деревьями и т. п.). Например, в качестве отгонных, отпугивающих, защитных можно рассматривать наиболее популярные у всех славян магические действия подкладывания под подушку (в колыбель) металлических предметов: топора, ножа, иглы, ключей; пахучих растений, головок чеснока, отгоняющих — по народным представлениям — нечистую силу; предметов, служащих для метения или вычесывания — щетки, веника, помела, прутьев от метлы, гребня для чесания льна. Широко использовались также предметы печной и домашней утвари, домашний мусор, которым приписывались апотропейные свойства. Например, для отпугивания духов, вредящих детям, ставили на ночь возле входной двери метлу прутьями вверх, подвешивали к матице старый веник, клали кочергу на ночь под колыбель, закрещивали кочергой окна и двери; сметенный из четырех углов комнаты мусор сыпали в колыбель; подкладывали веник или щетку под подушку.

Семантика прямого изгнания может быть отмечена в таких способах лечения бессонницы, как выбрасывание через окно во двор детской сорочки, пеленки (при характерной мотивировке, известной в Полесье: *кры́ксу выкыда́лы*) или изготовление из одежды ребенка куклы (нескольких кукол) с последующим выбрасыванием их через окно, забрасыванием на крышу дома, подбрасыванием во двор к соседям, имевшим младенца. Как «изгоняющие» осмыслялись и ритуально-магические действия обметания колыбели, окуривания младенца, а также действия, производящие сильный шум и звон (битье кочергой по чугунку, по печной заслонке и т. п.).

В тех случаях, когда основным способом лечения детского плача и бессонницы было заговаривание, существенными оказывались действия, связанные с перемещением вместе с ребенком в пространстве дома (подходили к окну, к печи, к углам комнаты, вставали в дверях, на пороге), а также за его пределами (выходили во двор, останавливались в открытых воротах, ходили к месту рубки дров, к овину, к бане, к колодцу, на «сметник», на перекресток дорог и т. п.). Целью таких пространственных перемещений было стремление установить контакты с духами для высказывания просьб, требований, угроз или для заключения определенных договоров.

В главе предпринимается попытка проанализировать состав мифологических персонажей, включенных в вокативные формулы заговоров, и характер взаимоотношений с ними человека (на основе мотивов группы «отгона» и группы «заключения договора»).

* * *

Вокативные формулы, входящие в заговорные тексты, позволяют различать разные персонажные ряды: прямое обращение к духам-виновникам детской бессонницы и обращение к посредникам, способным помочь избавиться от нее.

Первый персонажный ряд во многом совпадает с группой вредоносных духов, известных в народных поверьях о бессоннице. Так, в вокативах заговорных текстов часто фигурируют названия ночных мифологических персонажей: *ночницы, ночницы-сестрицы* (полес.), *ночная ночница* (олонецк.), *полунощница* (архангел.), *матенка-полуноценка* (архангел.), *нотница-горятница* (смоленск.); духов, вызывающих детский крик, плач: *криксы* (полес.), *криксы-плаксы* (волынск.), *крикливицы* (ровен.), *криксы-вараксы* (курск.), *криксы-вириксы* (смоленск.); лесных духов: *лесные деды и бабы* (полес.), *лісавой дзед, лісавая баба Марыня* (гомел.), *лисовик дид, лисова баба* (житомир.), *лісничий* (терноп.), *шумина мати, горска мajка* (серб.); других демонологических персонажей: *вила, вештица* (серб., болг.), *маруда, ноцница, полудница* (пол.), *черт, змеевна* (укр.) и некоторые другие.

Входя в состав вокативных формул, эти имена и названия могут быть представлены в виде двоичной модели, например, в

виде дважды повторенного имени («змеевна-змеевна», «полудница-полудница») или в виде редупликации с модифицированным вторым членом («ночницы-зночницы», «marudy-marudziska»). Двоичная модель, кроме имени персонажа, могла включать эпитеты или другие характеристики: *ночницы-сестрицы, щекотиха-будиха, матенка-полуноценка*. Распространенным типом вокативов также является сдвоенное обращение *дед — баба (лесовой дед, лесовая баба!)*. Эффект действенного окликания производят изредка встречающиеся междометные вставки типа: *Лесовые деды и бабы, ого-о! Баба Яга, угу-у!* или начальное местоименное обращение *ты! (Ти, горска майка!)*.

Почтительный тон обращения проявляется в назывании мифологического персонажа женским именем: *Полуношница, Анна Ивановна, по ночам не ходи...*, а также в форме приветствий, предшествующих вокативам: *Добри вечур, ночницы, Добро вече, горска майко!*

Вторую группу вокативов образует персонажный ряд, состоящий из обращений к явлениям природы (заре, вечеру), к деревьям (дубу, вербе), к животным (курам, петухам, птицам, некоторым лесным зверям), к персонажам христианского культа (к Божьей Матери, святым), к которым заговаривающий обращается как бы за помощью. Основные структурные особенности этих вокативов те же, что и при обращениях к духам, вызывающим бессонницу, — это традиционная двоичная модель: *куры-кураницы* (полес.), *певны-петушочки* (рус. орлов.), *вечер-вечер* (карп.), *верба-вербица* (полес.), *заря-заряница* (укр.); начальные формулы приветствий или местоименная форма обращения: *Dobry wieczor ci, lesie miodoborze!* (пол.), *Ой ты, дубе-недобору* (укр.); эпитеты или дополнительные характеристики: *кури, кури рябенькі!* (укр.), *курачки-сестрички* (полес.), *Ты, дубе кучерявый* (полес.), *зоря-зоряница, божа помощница* (укр.), *заря-заряница, красная девица* (рус. рязан.); иногда в основе вокативной формулы перечислительные ряды: *Lasy, łąki, ptaki i dęby* (пол.), *Заря утренняя, заря полуденная, заря вечерняя, заря полуночная, заря тихая, заря угомонная!* (рус. рязан.).

В рамках имеющегося в нашем распоряжении корпуса текстов можно отметить определенную закономерность правил сочетаемости конкретных мотивов заговорных формул с разными типами

вокативов. Так, обращения к вредоносным персонажам, вызывающим бессонницу, часто сочетаются с последующими формулами *отгона*, представленными в виде императивов или оптативных (запретительных) конструкций со значением 'уходи, убегай, перестань приходить, сюда не иди, не буди, по ночам не ходи, не играй с младенцем' и т. п. Ср. следующие примеры: полес. «Кры́ксы-пла́ксы, переста́ньтэ ходы́ты, ей (дытыни) кости ломи́ти, иди́тэ на сухэ́и дубы́ны, на ло́зы, на трэно́зы, де ви́тэр ни ви́е, де со́нце ни сви́тыть, де пта́шкы не лита́ють, де пи́вни не спива́ють — там нэхай тыи ночны́ци пропада́ють» [ПА, Любязь]; «Иды́те, крыкливи́цы, з хаты, дайтэ дыты́ны спа́ты з вэ́чора до пивно́чы, з пи́вночы до ра́нку» [ПА, Чудель]; бел. «Ступай, крикса, ў цёмное дупло, ў совиное гнездо, а сюди не идзи и робят не будзи!» [Ветухов 1907, с. 361]; рус. «Денная рыкушка, ночная кликушка, идите прочь от моего младеня» [Этнолингвистика, с. 47]; пол. «Marudy-marudziska! Idźta na psiska i żyjta, idźta i zabawiajta, a memu dziecku spać dajta!» [Biegeleisen 1927, s. 308]; «Idź, czorcie, idź w ogień wiechy z tego niewinnego ciała! Idź za lasy, za góry, na bagna, na rozstajne drogi! Nie wracaj tu nigdy...» [Kotula 1976, s. 192]; сербск. «Beži, strava! Goni te majčina sprava!» [Schneeweis 1961, S. 54].

В качестве вариантной формы мотива о т г о н а выступают формулы з а м а н и в а н и я или п о ч е т н о г о в ы п р о в а ж и в а н и я духов бессонницы, отсылки их на зеленые луга, к заморскому пиру. Например: *На си́нем мо́ре сталы́ засци́ланые, кубки нали́ваные, — там вам, начни́цы, пиць-гуля́ць! Там вам свадзьбы спраўляць...* (полес.) [СБФ, 1986, с. 140].

Кроме формул изгнаний и требований уйти, встречаются и просьбы, адресованные к мифологическим персонажам, забрать *криксы* и *ночницы* и унести их в отдаленное пространство: «Лисови́к-дед, лисова́ ба́ба! Возьмите свои кры́ксы-зи́ксы, несите ў чысти поля́, где ветер не вее, сонце не грее, дар бо́жий не ро́дит, где ку́рачий глас не доходит!» [ПА, Выступовичи]; «Лесовые деды и бабы, ого-о! Баба Яга, угу-у! Берите криксы и несите в лес» [ПА, Новинки]; Południco! Weź te płacki z myj dzieciny i zanieś na krańce świata. Niech z wiatrem lecą i nigdy nie wracają do moi rodziny [Kotula 1976, s. 189].

Только с вокативами, включающими названия духов бессонницы, сочетаются формулы угроз и проклятий, причем эф-

фект устрашения достигается в них целым рядом перечислений разных угрожающих действий и повышенной экспрессивной тональностью произнесения текста: «Криксы, на иго́лку — поколи́тэся, на ни́тку — повяжи́тэся, на кленовый листок — лятите!» [ПА, Пирки]; «Вот тебе, ночная ночница, злая мученица, вода — захлебнуться, вострый нож — заколоться, петля — задавиться!» [Куликовский 1898, с. 66]; «Горска мајко, горска вештице, горска мама падуро, доста си очи бучила, доста си зубе церила, доста си моју децу пудила. Ја имам златне ножеве — очи ћу ти извадим, зубе ћу ти поломим, сад се ти плаши од мене и моје деце...» [Зечевић 1981, с. 19]; «...na wodzie potopić, na ogniu popalić, siekierami porąbać, nożem pokluć! Od dzieciny odstąpić!» [Biegeleisen 1927, s. 315].

Вокативные формулы в составе заговоров этого типа могли содержать негативные обзывающие эпитеты в адрес духов бессонницы: «*Ти, горска майка, ти си грозна, умразна*!» [СбНУ, XII, с. 144]; «*Ти си грозна, омразна, зубеста*!» [СбНУ, II, с. 171]. В других случаях, наоборот, выступает мотив задабривания мифологического персонажа, которого пытаются отвлечь от ребенка, предлагая ему определенные предметы (часто связанные с ткачеством и прядением или предметы домашней утвари): «Щекотиха-будиха! Вот тебе лучок (или пряслица), играй, а младенца не буди!» [Афанасьев 1994/3, с. 76]; «Матенка-полуноценка, не играй моёй дитёй, — играй пестом да ступой, помельней лапой!» [Астахова 1928, с. 58]; «Ночни́цы-зночни́цы, пла́ксы-кри́ксы, нате вам кро́сна бе́рдами тка́ти, а моей диты́нки дайте сон спаты!» [ПА, Любязь].

Второй тип вокативных формул (включающих ряд персонажей иного качества, т. е. осмысляемых как помощники или посредники в лечении) предполагает сочетание с такими текстами, ведущей формой которых выступают просьбы, призывы, договоры. Так, вместо запретов и угроз, вместо формул активного изгнания здесь фигурируют просьбы забрать и унести плач и бессонницу в дальние края. Ср., например, полес. «Верба́-верби́ца, забери у (имя) ночни́цы!» [ПА, Макишин]; «Ку́ры-курани́цы! Возьмите Йванковы начни́цы, неси́те на мха, на болота́, там пейте и граби́те на Йва́нка сон нашли́те!» [ПА, Ручаевка]; рус. «Заря утренняя, заря полуденная, заря вечерняя, заря полуночная, заря тихая, заря угомонная, неси наш крик за темные леса!» [Мансуров

1931/4, с. 25], пол. «Zorze, zorze, zornice! Odbierzcie od naszego dziecka płacznice!» [Biegeleisen, 1927, s. 312].

Большая группа заговоров с вокативами этого типа содержит, кроме того, дополнительную просьбу принести взамен бессонницы сон или дать сон, забрав бессонницу: «Курачки-сестрички, заберите бессонницу ат маего дитяти и дайте ему сон» [ПА, Злеев]; «Зоря-зоряница! Возьми бессонницу, безугомонницу, а дай нам сон-угомон!» [Ефименко 1874, s. 199]; «Zorze, zorzyczki, odejmcie mojemu dziecku Morzyczki! Odejmcie od niego płakanie, wzdychanie, a dajcie mu dobre wyspanie!» [Biegeleisen 1927, s. 313].

Кроме наиболее распространенных обращений к заре, курам, деревьям встречаются и обращения к неким условным адресатам, природа которых остается не проясненной. Например, при лечении ребенка от плача заговаривающий открывал двери, стараясь произвести громкий скрип дверных петель, и при этом говорил: «Скрип-скрип, возьми Ванин крик» [Мансуров 1929/2, с. 15]. В Гомельской обл. известна была лечебная практика подносить плачущего ребенка к углам комнаты с приговором: «Уто́чки-брато́чки, возьмите от того младенца ночни́чки да пошлите на него сонни́чки» [ПА, Пирки].

Характерной особенностью заговорных текстов от детской бессонницы является то, что такие просьбы забрать плач и плохой сон чаще всего бывают представлены в виде предложения совершить обмен по принципу: *тебе — бессонница, моему ребенку — сон*. Ср., например: «Кури́ще-кури́ще, нате вам начни́ще, дайте нам сонни́ще!» [ПА, Макишин]; «Zorzo, wieczorna zorzo! U ciebie jest sen, u mnie — niesen, przyjdź, zabierz go, a sporowadź sen!» [Biegeleisen 1927, s. 313].

Мотив *обмена* (в разных его тематических вариантах) составляет сюжетную основу большинства заговоров анализируемого типа. Например, при обращении к курам обменные взаимоотношения могли быть представлены в форме: *вам хлеб-соль, а нам сон*. Ср. полесские примеры: «Добрый день, черные куры, нате вам хлеб и соль, нашлите на мою Маню дрему и сон» [ПА, Новинки]; «Ку́рачки, ря́бачки, вазьми́те хлеб-соль, а Мари́ночке отда́йте сон» [ПА, Челхов]; «Ку́ри се́рый, кури бе́лый, кури белова́тый, ку́ри-курни́цы, возьми́те ў Степа́на ночни́цы, нате вам хлеба да соли, а моему Степану дайте сну дово́ли» [ПА, Ручаевка].

Такие же формулы *обмена* могли вводиться мотивами, содержащими предложение вступить в родственные отношения (посвататься, побрататься, покумиться): «Ліса-праліса, ў тэбэ дічка, ў мэнэ сын, посватаймося, побратамося, нэхай твоя дічка дасть сонливыцы, а мій сын віддаст плаксывицы» [Зеленин 1914, с. 299]; «Dobry wieczór ci, lesie miodoborze! Pobratajmy się; ja mam syna, a ty córkę, poswatajmy się: na mego syna drzemki, sen, spoczynek, a na twoją córkę Płaczki i Babice» [Biegeleisen 1927, s. 313].

С такими же предложениями (посвататься, побрататься) обращались не только к нейтральным персонажам (лесу, заре, дубу), но и к вредоносным духам — виновникам бессонницы, например, к лесным *дедам и бабам, змеевне*: ср. укр. «Як пиду я в лис, а в лиси Зміивна, а в ней сын Максым, а в мене сын (или дочь) N. Мы ж покумаемось, мы ж посестрымось. Зміивно, зміивно! Возьми у мого сына (дочкы) мышныци и раньни, и пиздни, и ничьни, и полуничьни, и зоряни, и вечирни» [Ветухов 1907, с. 362–363]; «Була соби дымняна гора. Выйшов дид з дымнянои горы, выйшла й баба. Не быймося, не лаймося, посватаймось, побратаймось: возьмы мои крыклывыци за свого сына (як хлопець — то за дочку), ты визьмы крыклывыци, а мини дай сонлывыци. Дай мини сон з усих сторон» [Нова збирка, с. 112].

Обращает на себя внимание, что во многих текстах ядром сюжетной ситуации служит сопоставление *твой ребенок — мой ребенок* как основа для дальнейшего заключения договора: «Добрий день, лісничий, як твій синочок зветься? Борис. А моя дочка — Галя. Твоему синові плаксивиці, помисливці, а моій дочці — соночок, солодкий, як медочок» [ПА, Розтоки]; «Ты воровий дед, ты ворова баба! У тебя е дочка — одна ночка, а у моей Вали заберите од ний цыи крикливицы, плаксывицы, а нашлить на ее сонлывицы и дремливицы. Занесите их туда, де тупоры не рубают, де пивни не спивают, — хай воны сами там гойдаюца, питаюца» [ПА, Рясное].

Такая сюжетная ситуация, которая разрабатывает последовательность характерных мотивов: *у тебя дитя — у меня дитя, мое плачет — твое нет, пусть плачет твое, а мое спит*, — широко представлена в южнославянских и румынских заговорах. Вокативные формулы таких заговоров обычно включают обращения к лесной матери, полевой матери [Gorovei 1931, p. 372]. В болгарском за-

говоре подобного типа обращались к *горской майке* с просьбой, чтобы она взяла плач своему сыну и вернула бы сон ребенку заговаривающей женщины [СбНУ, XXI, 54]. Ср. также сербские примеры: «О шумина мати, до сад плака моје дете за твојим, а сад нека плаче твоје дете за мојим» [Зечевић 1981, с. 19]; «Добро вече, горска мајко, доста је моје дете плакало од твојега, нека сада плаче твоје од мојега» [там же]. Своеобразно представлен мотив взаимоотношения *своего* и *чужого* ребенка в другом сербском заговоре повествовательного типа (не включающем вокативную формулу): «Вила сина жени и мога Марка зове на свадьбу. Ја не шиљем Марка, него шиљем његов плач!» [Милићевић 1984, с. 198], т. е. семантика обмена здесь обнаруживается не при соотношении *твой ребенок — мой ребенок*, а в нестандартной форме отгона, отсылки бессонницы: *я не посылаю на свадьбу моего сына, а посылаю его плач.*

Как и в заговорах других тематических групп, в анализируемых текстах встречаются варианты, имеющие повествовательные зачины, однако в ходе своего дальнейшего развития они могли включать те же самые вокативные формулы и связанные с ними мотивы отгона, угрозы, договора, реализуемые в форме обращений, призывов, восклицаний, междометных вставок, т. е. и здесь отмечаются те же коммуникативные признаки организации текста. Персонажами, изгоняющими бессонницу, в таких повествовательных зачинах выступают обычно *Божа Мати*, Господь, архангелы и др. представители христианского культа. Ср., например, украинский заговор: «Ходы́ла Бо́жа Ма́ты по хаты, гоны́ла крыкливи́цы з хаты. Иды́те, крыкливи́цы, з хаты, да́йтэ дыты́ни спа́ты з вэ́чора до пивно́чы, з пивно́чы до ра́нку» [ПА, Чудель]; белорусский: «Бежала крикса з надворья, стала крикса младзенцоў пугаць, а стояць ли младзенцоў два ардандела, — адзин ардандел дзеток кацаець, а другой криксу отгоняець: ступай, крикса, ў цёмное дупло, ў совиное гнездо, а сюда не идзи и робят не будзи» [Ветухов 1907, с. 361].

Те же устойчивые мотивы отгона вредоносных сил, угроз в их адрес, отсылки в далекие места отмечаются и в вариантах безвокативных заговоров, изображающих, как птицы, лесные девы относят криксы на край земли. Ср. полесский заговор с яркими чертами экспрессивной речи: «Зпод цемного лесу убегло дзевяць дзевицей, да ўсе оны сестрицы. Да ухопили од мого

дзицятка крыксы и плаксы и ночницы, побигли крутыми бережками, жоўтыми песками за цемные лесы на зелену мураву. Там оны себе гуляюць и спочыўки маюць. Там ву собе гуляйте и спочыўки майце, а мого дзицятка не торбуйце! Нехай мое дзицятко спиць, и гуляе, и росце, и прыбувае, — угу! Побегли, побегли! Бежице, несице, а мого дзицятка не торбуйце!» [Moszyński 1929, s. 140–141].

В других заговорах именно птицам приписывались действия, способные причинить вред духам бессонницы: «Летели сороки через дзицячий двур вусокий, да ухопили криксы и плаксы, ночницы и уроки, да понесли через череты, через болоты, да утоптали ў яр глыбокий, крылцами замели, ножками загребли» [Moszyński 1929, s. 141]; «Со́нейко па не́бу хади́ло, дитя́тко за ру́чку вади́ло тёмными лесами, шы́рими берега́ми, круты́ми гора́ми. Ў тёмным ле́си пта́шки шыракала́пые, шыракадзю́бые, шыракано́сые. Ла́пами разгребу́ть, кры́лями размету́ть, зуба́ми расклю́ють пла́ксы, кры́ксы...» [ПЭС, с. 147].

Можно предположить, что семантика отпугивания угрозами духов бессонницы раскрывается и в приговорах особой диалогической формы, которые произносились двумя заговаривающими (обычно через окно, через открытую дверь). Ср., например, полесский ритуальный диалог, направленный на лечение детского плача: «Нужно взять гребень, взяв ребенка на правую руку, сесть на пороге. На гребенчик льют кипяток. Другая женщина стоит во дворе, за порогом. Она подходит и спрашивает: „Што вы ро́бытэ?“ Льющая кипяток отвечает: „Ночны́цы па́рим!“ Первая говорит: „Парь, парь да очи запа́рь“» [ПЭС, с. 147]. Ср. также польский обрядовый диалог, включающий формулу проклятья в адрес *ночниц*: мать садилась с младенцем у окна или вставала в дверях, а перворожденный сын (ее или соседки) обегал вокруг дома, спрашивая: «„Есть тут ночницы?“ — мать отвечала: „Есть!“, — мальчик же трижды выкрикивал: „Пусть згинут, пусть пропадут!“» [Baranowski 1981, s. 80]. Вопросно-ответные формулы характерны для заговоров, произносимых одним исполнителем: «Ночны́цы, полу́ночныцы шлы калы́новым мосто́м, судоша́ють со́нцави до́чку. — Куды́ идэ́ш, со́нцава до́чко? — До Наста́синой Ксэ́ни ночны́цу одбира́ты. — Иди́тэ, беры́тэ, коб ны було́ ныко́лы. Ночны́цам, полу́ночныцам каля́ча

гру́шка под бук, а Наста́синой Ксэ́не пухо́вая поду́шка под бук» [ПЭС, с. 147].

Таким образом, состав основных мотивов заговоров от детской бессонницы представлен следующими тематическими группами:

1. отгон: требования уйти, перестать ходить, не играть с младенцем, не будить его, не пугать, не ломить кости и т. п.;

2. отсылка: а) в пустые безжизненные места (*на мхи, на болота, где солнце не светит, где петух не поет*); б) заманивание на край света *на зеленую мураву, к свадебному пиру*;

3. угроза: *золотым ножом глаза выколю, зубы поломаю, топором зарублю*, пожелания в адрес духов — *поломать ноги, сгореть в огне, заколоться иглой, захлебнуться водой, задавиться петлей*, в ритуальных диалогах — *сжечь в печи, запарить глаза кипятком*;

4. задабривание: *вот тебе пряслица, кросна, пест да ступа, помельная лапа, хлеб-соль.*

5. просьба забрать бессонницу и принести сон;

6. договор об обмене бессонницы на сон: а) *у тебя сон, у меня бессонница, приди возьми ее и дай сон*, б) *у тебя сын, у меня дочь — посватаемся: твоему сыну плач и бессонница, моей дочери сон*, в) *достаточно мой ребенок плакал из-за твоего, пусть теперь твой плачет, а мой спит.*

Помимо них, существует еще целый ряд кратких, тематически разрозненных приговоров, часто построенных на основе магической формулы *как есть то, так пусть будет это.*

Анализ таких мотивов дает возможность составить представление о формах контактов и характере взаимоотношений человека с мифологическими персонажами — виновниками детской бессонницы.

Менее понятным остается мифологическое значение персонажей второго уровня (условно представляющих посредников, помогающих в лечении бессонницы). За исключением представителей христианского культа, явно осмысляемых как сила, противодействующая духам, насылающим плач и плохой сон, — остальные посредники образуют три разнотипные группы: небесные светила и природные явления, связанные со сменой дня и ночи (месяц, звезды, солнце, заря, вечер); птицы (куры,

петухи, сороки и т. п.); деревья (преимущественно — дуб). Некоторые подробности текстов позволяют предположить, что первые две группы, действительно, объединяют некие силы, способствующие изгнанию вредоносных духов, а деревья фигурируют скорее как место обитания самих мифологических персонажей. Ср. характерную формулу отсылки при обращении к дубу: «„Ты, дубе кучерявый. У тебе дочка, а в мене сын: покумаемось, посватаемось!“ — прымовляють трычи. За третим разом трычи плюнуть и казать: „Иды соби на очерета, на болота!“» [Нова збирка, с. 112]. С таким же значением выступает и обращение к углам дома (*куточки-браточки*) как к духам, пребывающим в этом пространстве.

Иной статус посредников, включающих светила и другие источники света, можно установить на основе таких мотивов, которые раскрывают смысл широко бытующих поверий о том, что свет, рассвет, заря прогоняют ночных духов. Ср. отражение этого представления в белорусском заговоре: «Цемная ночка начниц парадзила, малому дзицяци муки нарабила. Ясное соўнійка дзень начинаець, начниц прогоняець, дзянниц насылаець, боль сунимаець...» [Богданович 1895, с. 16–17]. Показательна в этом отношении практика отправки бессонницы в сторону светящегося окна чужого дома: напр., воду после купания ребенка выливают в ту сторону, где виден свет в окне, и приговаривают: «Мое детины писк най иде на той блиск!» [ПР, с. 146]. Так же поступали болгарские женщины, произнося заговорную формулу: «На ти, оганьу, плач, пак нам да дȍiде мир» [СбНУ, II, с. 171].

Что же касается защитной символики, связанной с домашней птицей, то здесь, по-видимому, обыгрывается эффект отпугивания духов петушиным и куриным голосом. Ср. упоминание петушиного пения, изгоняющего *криксу* в русском заговоре: «Певны-петушочки, ранние кочеточки, пойте, распевайте, криксу-плаксу вынимайте» [орлов.; СРНГ, XV, с. 255].

У восточных славян одним из наиболее эффективных способов избавления от бессонницы считалось «хождение под курей», т. е. вносили ребенка в курятник в тот момент, когда куры сидели на нашесте. Характерна в этой связи следующая мотивировка по отношению к запрету выбрасывать за пределы двора

горшок, из которого обмывали умершего ребенка: его следует отнести и бросить «под нашести под курячи», так как здесь, говорят, и «кочеток поет, и младенец пужать не будет» (Владимирск. губ. [ЭО, 1914, №1/2, с. 92]). Можно предположить, что голоса домашних животных символизируют пределы освоенного человеком, *своего* пространства и на этом основании включаются — по народным представлениям — в состав апотропейных шумовых эффектов. Это могло бы прояснить смысл обычая носить страдающего бессонницей ребенка среди овечьего стада, чтобы *крик отблеять*: «Идите по овцам, по овцам. Овцы идут, и ты с маленьким ребенком идешь, — весь крик отблеют» (рязан. [СРНГ, XV, с. 254]). Не случайно местами, предназначенными для духов, признавались лишь те, *где петух не поет, корова не мычит, овцы не блеют, куда куриный голос не доходит*. В одном из болгарских заговоров от детского плача приводится целый перечень голосов домашних животных и людей как условие для спокойного сна ребенка: «На ку́чеа-ту а́ф, на ко́теа-ту меак, на куко́шки кре́ак, на льудье ви́к, на гувьо́ада реф, на де́атеа-су мир» [СбНУ, II, с. 171].

В западной Сербии был зафиксирован обычай заставлять домашних животных подавать голос, чтобы отогнать приближающиеся градовые тучи: из хлева выпускали раздразненных быков, принуждали их громко реветь, специально вызывали визг свиней, блеяние баранов, лай собак и т. п. [СБФ, 1981, с. 56–57].

Высказанные предположения, связанные с мифологическим значением световых и звуковых средств в практике лечения от детской бессонницы, позволяют по-новому оценить ролевое распределение среди персонажей, включенных в вокативные формулы, часть из которых прямо соотносится с духами — виновниками плача; другие же (углы, дуб, верба) можно считать их заменой; наконец, к третьим обращаются за помощью избавить их от бессонницы. Во всех случаях тексты заговоров обнаруживают яркие черты коммуникативной речевой организации.

3. Славянские поверья о духе-любовнике

Тема любовных связей человека с мифическими существами (умершим мужем или женихом, вампиром, чертом, летающим змеем) занимала одно из ведущих мест в романтической поэзии XIX в. На ее основе романтики моделировали концепцию любви как всепобеждающего чувства, способного соединить даже разлученных смертью, преодолеть границы между сферами земного и потустороннего, обеспечить космическую связь между мирами. Неизбежная гибель человека, ставшего избранником таинственного и опасного любовника, в романтической картине мира символизировала высшую форму идеальной любви, длящейся вечно во внеземном пространстве [Софронова 1989, с. 77–92].

Истоки этого популярного литературного сюжета восходят к мифологическим верованиям о сексуальных связях человека с духами, известным многим народам мира.

В славянской традиционной культуре (в фольклоре и верованиях) в роли духа-любовника обычно выступают: а) покойник (упырь), навещающий в облике умершего мужа или жениха свою жену или невесту; б) летающее демоническое существо, наделенное признаками змея (реже — птицы), которое в полете выглядит как огненный шар, комета, молния, горящая метла, а при контактах с женщиной оборачивается человеком; в) черт, бес, нечистый дух, способный принимать вид змея, вихря, светящегося в полете предмета либо являться к женщине в виде близкого ей человека.

Каждый из этих персонажей мог действовать в сюжетах мифологических рассказов сам по себе, но в большинстве случаев отмечается постоянное смешение всех трех образов, между которыми отчетливо проступают внутренние генетические связи, что позволяет реконструировать некий единый тип мифического партнера. Основой для сближения этих персонажных типов является универсальное, известное у всех славян, верование о том, что мифический любовник начинает посещать тех женщин, которые тоскуют по умершему мужу или любимому.

Так, по многочисленным восточнославянским свидетельствам, в народе верили, что якобы к женщине, которая по ночам тос-

кует по покойному супругу, приходит черт в облике мужа. С этим поверьем связан запрет долго тужить и оплакивать умершего, иначе страстная тоска женщины, оставшейся без сексуального партнера, способна спровоцировать ночные посещения духа-любовника (самого умершего или нечистой силы в его облике). Например, популярными вплоть до недавнего времени были следующие полесские поверья: «Если жинка за мужиком померлым сильно плаче, то недобрый приде в его (мужа) виде. То нечестивый дух убереться у тило и ходыть чоловиком» [ПА, Олтуш]; «Только потужи два-три дня по умершему — и побачыш нечистого» [ПА, Вышевичи].

Тоска по умершему одновременно является и причиной, по которой летающий змей (огненный змей) по ночам навещает вдов или одиноких женщин. В русских поверьях такой летающий к женщинам мифологический персонаж назывался: *змей, огненный змей, летавец, летун, волокита, любак, пара*. Основные его характеристики: способность летать по воздуху в виде змея или огненного снопа, метлы, кометы; змей рассыпается искрами над трубой дома, где живет тоскующая женщина; появляется перед ней в виде красивого юноши или мужа хозяйки дома [Власова 1995, с. 291–293; Козлова 1992, с. 36–53].

Судя по многочисленным русским свидетельствам, все три персонажных типа (покойник, змей, черт) совмещаются в одном образе. По данным М. Чулкова, *огненный змей* — это бес, посещающий вдов и девиц, тоскующих по умершим мужьям и женихам, являясь им в образе покойного. От этих посещений женщины сохнут, худеют и умирают. Для других людей змей невидим или кажется падающей звездой [Чулков 1786, с. 202].

Эти же признаки змея-любовника, черта и покойника отмечаются в новейших полевых записях: во Владимирской обл. фольклористы записывали рассказы о том, что во время последней войны якобы участились случаи, когда к вдовам погибших на войне солдат летал огненный змей: «Убили если мужа на войне, прилетает он (огненный змей) к ней в трубу, и она его ждет, садятся они чай пить. Жена наливает ему, а потом она чего-то уронила на пол, с полу-то полезла поднимать, а ноги-то (у пришельца), глядит — лошадиные копыта. Сам-то он сидит за столом, вроде человек, а ноги-то копыта. Она перекрестилась и бе-

жать! Ведь если не спасаться от змея, то он тебя высушит» [Народное творчество, 1994, № 6, с. 14].

Сходный мотив разоблачения духа-любовника (а также черта и другой нечистой силы) по его «бесовским» ногам часто встречается в полесских быличках: «Чоловик мертвы ходиў к жонке... Мати ее слышит по ночам, як Марья с кем-то говорит, обнимается, целуется. Присмотрелась: вроде это ее умерший зять, только ноги у него такие, як у коня, с копытами» [ПА, Замошье].

Вера в летающего змея-любовника, или *летуна*, была очень широко распространена среди русского населения не только в сельской местности, но и в городах. Синодальное дело г. Белгорода (документы XVII в.) содержит письмо, автор которого сообщал, что к жене градоначальника О. С. Морозова летает якобы змей, живет с ней блудно и носит ей немалые богатства [РДС, с. 291].

В соответствии с апокрифическими легендами, *летуны* произошли из падших ангелов, изгнанных Богом из рая: те, что упали в лес, стали лешими, упавшие в воду — водяными, а те, что удержались в воздухе, стали *летунами*. Однако более популярными в крестьянской среде были представления о том, что летающий змей — существо потустороннего мира, связанное с умершими и нечистой силой.

Типовыми мотивами, на основе которых строятся тексты подобных суеверных рассказов, являются следующие: «у молодой женщины умер муж»; «соседи стали примечать, что по ночам к ней летает *огненный змей*»; «стала баба бледнеть, худеть, чахнуть, шепчется по ночам с кем-то»; «*мертвый муж* приносит ей гостинцы, которые утром оказываются лошадиным или овечьим пометом»; «родственники предпринимают меры, чтобы отвадить *беса*» [РДС, с. 292].

В функции духа-любовника изредка могли также выступать и другие персонажи нечистой силы: домовой, дворовой, леший, водяной. По севернорусским поверьям, домовой охотно вступает в любовную связь с тоскующими вдовами и одинокими женщинами. Кого из женщин полюбит, наваливается по ночам, щиплет до синяков, заплетает косы [Власова 1995, с. 133]. В Вологодской губ рассказывали: к одной старой деве повадился ходить по ночам дворовой дух, спал с ней, косу ей заплетал и запрещал расплетать и расчесывать. Когда же к ней посватался вдовец и все уже было готово к свадьбе,

утром нашли ее дома мертвую — дворовой задавил, не допустив замужества [Максимов 1989, с. 33].

В Архангельской губ. известны былички о супружеских связях лешего с обычными женщинами: «один леший влюбился в бабу и от любви так измаялся, что не мог делать ничего и женился на ней» [Ефименко 1877, с. 194]. Считалось, что леший мог похитить молодую девушку, чтобы взять ее себе в жены, и тогда она оставалась с ним в лесу. Если же у деревенской женщины, которую навещал по ночам леший, рождались дети, то они сразу исчезали, так что никто не мог их видеть [Криничная 1993б, с. 38]. Одно из ранних упоминаний о верованиях этого типа было сделано в XVIII в. М. В. Ломоносовым. Пытаясь описать систему русской демонологии, он отметил рассказы о том, что «с лешим будто бабы живут» и что *змей летучий* посещает женщин (цит. по: [Толстой 1995, с. 270]). Такие же мотивы известны и в рассказах о водяном, который якобы берет себе в жены обычных женщин или похищает девушек, топит их, чтобы сделать своими любовницами в подводном царстве [Никифоровский 1907, с. 75–76].

Среди признаков, характеризующих мифического любовника как летающее существо, огненное или светящееся, подобное комете, молнии, обращает на себя внимание также его связь со стихией ветра, вихря, грозы. Эти черты усиливаются в образе духа-любовника карпатской и балканской мифологии. Так, в карпатских и западнославянских верованиях наряду с вампиром с любовными притязаниями к женщинам выступает летающее крылатое существо, способное принимать вид падающей звезды, кометы, огненного змея, птицы, вихря, но перед женщиной предстающее в облике красивого статного юноши. В польском источнике XVI в. как об одной из разновидностей дьяволов упоминается *latawiec*, совращающий женщин. В польской мифопоэтической традиции он изображается как дух, летающий по ночам к одиноким женщинам. Околдованные его пронзительным взглядом, они не в состоянии устоять против любовной связи с духом, но затем быстро начинают сохнуть, бледнеть, тосковать и рано умирают [Pełka 1987, s. 47–49].

Отмеченные нами выше признаки смешения образов покойника, змея, черта, вихря наглядно проявляются в следующем польском свидетельстве из Люблинского воев.: «Рассказывали,

что с вихрем прилетают к дому злые духи. У одной женщины повесился муж, после чего люди видели, как летал к ней такой воздушный огненный уж. Это был ее бывший муж, который к ней прилетал» [Pełka 1987, s. 53].

Развитием этого сюжета служит часто встречающийся мотив о том, что в результате этой связи женщина рожает необычного ребенка: урода, калеку, младенца с признаками нечистой силы или со сверхъестественными способностями; либо новорожденный мгновенно исчезает, разливается смолой; либо женщина ходит беременной два года и затем умирает [Українці, с. 399]. В одной карпатской быличке рассказывается, что умерший муж стал ходить к своей тоскующей жене, и она родила мальчика, который выглядел, как мертвец, был холодным и только хлопал глазами. Пришлось звать священника и освящать хату, после чего ребенок сразу умер [Левкиевская 1994, с. 255]. По белорусским поверьям, черти часто вступают в любовные связи с обычными женщинами, и от такого контакта рождаются выродки и чудовища, не похожие на людей; сразу после родов они исчезают с визгом и хохотом [Богданович 1895, с. 130].

Устойчивым компонентом текстов этого типа является мотив о том, что от такой любви женщина худеет, бледнеет, чахнет, болеет, теряет жизненные силы, становится замкнутой, молчаливой и умирает, если не находит способа избавиться от вредоносного любовника. Наиболее популярными способами избавления от него считались следующие: чаще всего использовали растения-обереги (особые виды трав зашивали в женскую сорочку, вплетали в волосы, мыли голову отваром этих трав, подкладывали под подушку и т. п.); осыпали постель семенами освященного льна или мака; обливали женщину святой водой; надевали на нее на ночь вывернутую наизнанку рубашку, пояс, освященный в церкви; оставляли на ночь зажженной пасхальную свечу; принуждали женщину ложиться спать между детьми или рядом с пожилой родственницей. В одной из русских быличек, чтобы избавиться от змея-любовника, женщина позвала к себе ночевать жену брата, с которой они вместе легли на печку. Прилетевший змей не смог подступиться к своей избраннице, захохотал страшным голосом и сказал: «Ладно, что догадалась! А то бы тебя сегодня не было, ты бы задавлена была!» [Зиновьев 1987, с. 96–97].

Особенно надежным и действенным считался такой способ, при котором удавалось удивить ночного гостя, поставить его в тупик, озадачить. Например, женщине советовали сесть ночью на пороге дома, расчесывать волосы и грызть семена конопли или подсолнуха; когда появившийся в полночь дух спросит женщину, что она ест, то следовало ответить: «Воши!». Считалось, что дух будет поражен таким ответом и тут же исчезнет [там же, с. 276–277]. Часто таким отгонным средством служил мотив инцеста, т.е. сообщение о вступлении в брак близких родственников. По гуцульским поверьям, вдова могла прекратить ночные визиты умершего мужа следующим образом: следовало нарядить своих детей — сына и дочь — в свадебную одежду, испечь свадебный калач. Когда придет умерший и увидит приготовления к столь необычной свадьбе, то он якобы удивится и скажет: «Сколько на свете живу, никогда не видел, чтобы родные дети женились»; в ответ на это вдове следовало ответить: «Сколько на свете живу, никогда не видела, чтобы мертвый к живой ходил». После этого покойник навсегда прекращал свои посещения [Левкиевская 1994, с. 255].

Практически все рассмотренные мотивы известны и в южнославянских поверьях, где в роли духа-любовника чаще всего выступают *вампир* и *летающий змей*. Согласно сербским верованиям, вампир может навещать по ночам свою жену, которой он не причиняет зла, но вступает с ней в сексуальную связь, в результате чего она может забеременеть и родить ребенка, который появляется на свет без костей и долго не живет [Ђорђевић 1953а, с. 179–180]. О том, что умершие мужья-вампиры посещают с любовными целями своих тоскующих по ним жен, известны массовые свидетельства XVIII–XIX вв. [Ђорђевић 1953а, с. 151–152].

В качестве совращающего девиц и женщин похотливого и опасного существа выступает в южнославянской мифологии и *летающий змей*, который проникает в дом к одиноким женщинам через трубу, оборачивается красивым молодцем и склоняет свои жертвы к губительным для них любовным связям, в результате которых женщины чахнут и часто погибают [Зечевић 1981, с. 69]. Типичные внешние проявления летающего змея позволяют соотнести его с признаками существа крылатого, огненного или светящегося, змее- или птицеподобного; полет его сопровождается ветром, вихрем, молнией, громом, звездопадом. По неко-

торым болгарским поверьям, змей похож на крылатого ужа, покрытого чешуей, имеет один глаз на лбу или же выглядит в виде орла или другой птицы [Георгиева 1983, с. 80–81]. Домочадцы узнавали о посещениях змея-любовника по тому, что женщина по ночам разговаривала с кем-то вслух. Односельчане тоже могли по некоторым признакам распознать избранницу змея. Считалось, что такие женщины или девушки сторонятся людей, не принимают участия в играх и хороводах, не ходят за водой, не ткут, не прядут, выглядят бледными, небрежными в одежде, неумытыми и непричесанными, не украшают себя цветами, беспричинно тоскуют и плачут. Таких в селе называли «живая-умершая» (*жива-умряла*) [Пирин., с. 473]. В болгарских песнях мать часто спрашивает свою дочь, отчего та побледнела, погрустнела, сторонится хороводов и забав молодежи, на что девушка отвечает, что ее полюбил змей. По поверьям, змей не допускает того, чтобы его избранница вступила в брак, если же она согласится выйти замуж за парня, то ее тут же настигает смерть. Во время похорон умершую похищает внезапно появившийся с шумом и вихрем змей, он уносит ее к себе в пещеру и там справляет с ней свадьбу. Мотив свадьбы девушки со змеем — устойчивая метафора смерти в болгарском фольклоре [Беновска-Събкова 1995, с. 109–116]. От связи змея с земной женщиной, по болгарским верованиям, рождаются дети с крылышками под мышками. Такого ребенка женщина вынашивает якобы одиннадцать месяцев. Рожденный «змееныш» растет как обычное дитя, но, став взрослым, получает способность управлять тучами, летать в грозовом небе, защищая свое село от градобития [Беновска-Събкова 1995, с. 112–113].

Символика грозовых явлений проступает в таких характеристиках змея, как время его полетов к женщинам: в грозовые ночи он спускается с неба в виде облака, молнии, огненной кометы и проникает в дом через дымоход. Девушки вынуждены прятаться во время грозы, чтобы змей не смог присмотреть себе одну из них [Георгиева 1983, с. 86].

Вместе с тем, по единичным свидетельствам, летающий змей обнаруживает и признаки, сближающие его с в а м п и р о м. Так, в некоторых быличках губительные для женщины последствия любовной связи со змеем объяснялись тем, что он высасывает из нее кровь, поэтому женщина бледнеет и гибнет [ФЕ, с. 219].

Таким образом, главные признаки персонажа, выступающего в роли духа-любовника, во всех славянских традициях демонстрируют одни и те же устойчивые связи с миром умерших и с природными стихиями — вихрем, ветром, грозой, градом, падающими звездами. Это позволяет соотнести анализируемых персонажей с такой категорией умерших, которые принадлежат к разряду «нечистых» (по терминологии Д. К. Зеленина, «заложных»), т. е. наиболее опасных и вредоносных покойников. Именно им (прежде всего — самоубийцам) приписывается в народных поверьях власть над сферой погодного равновесия и атмосферных процессов. В основе такого разграничения «чистых» покойников, окончательно перешедших в мир предков, и «нечистых», постоянно нарушающих границу между тем и этим светом, лежат представления о так называемой «своей» и «не своей» смерти, т. е. об умерших по старости и тех, кто не успел изжить своего полного века. Причины, по которым «нечистые» покойники не могли перейти в страну мертвых, связаны, во-первых, с верованиями о «не изжитом до конца веке» и, во-вторых, с неудовлетворенностью умершего, не получившего своей доли жизненных благ, постоянно требующего от живых восполнения этой доли. Как было убедительно показано в специальной литературе, именно обеспечение умерших всем необходимым для их посмертного существования составляло основной стержень древнейшего погребального ритуала [Седакова 1983; Седакова 1990]. Наряду с выделением для умершего его доли («дома»-гроба, скота как жертвенного животного, пищи, зерна, обыденных и ритуальных предметов и т. п.) важным считалось обеспечить его и супружеской парой. В архаических культурах это могло принимать формы ритуального убийства женщины, погребаемой вместе с телом мужа, а в современной традиции — в обычаях символической свадьбы или выделения для умершего «супружеской пары».

Судя по всему, в рассмотренных выше мотивах о любовных связях духов с людьми отразились архаические верования в то, что умершие продолжают испытывать сексуальные потребности. Подтверждением тому служат пережиточные формы эротических игр с покойником в составе похоронного обряда или аналогичные игры ряженых, которые изображали *умрунов*, *покойников* и других персонажей — выходцев с того света. Например, в се-

вернорусских святочных играх на посиделках особое место занимают ряженые, представляющие *смерть, покойника, деда*, в облике которых подчеркиваются признаки старости, характеризующие их как предков, и одновременно признаки сексуальности (нагота, демонстрация интимных частей тела или искусственного фаллоса). В обрядовых и игровых сценках с участием этих ряженых ведущее место занимают мотивы символических похорон, свадьбы, полового акта [Ивлева 1994, с. 98–99]. В вологодских святочных играх ряженые *деды* задирали подолы девкам, выволакивали их во двор, катали по снегу, стараясь запихнуть снег между ногами; каждая из девушек отряхивалась от снега и, произнося: «Спасибо, дедушка родимый!», убегала в избу, — так в символической форме осуществлялся сексуальный контакт с мифическим предком [Морозов, Слепцова 1993, с. 199].

По-видимому, нечто подобное имелось в виду, когда в челобитной 1651 г. царю Алексею Михайловичу от старца Григория осуждались «игрища разные и мерзкие», во время которых «девицы девство диаволу отдают» [ЖС, 1890, вып. 1, с. 130].

Очевидно, с этой же идеей (стремлением обезвредить покойника, обеспечив ему условную супружескую пару) связан широко известный у многих народов Европы и Азии обычай устраивать символическую свадьбу при похоронах людей, не успевших вступить в брак. В славянском погребальном обряде распространены такие элементы свадьбы, как: обряжение умерших в свадебную одежду, изготовление венков, свадебного деревца, выпечка каравая, приглашение музыкантов, исполнение свадебных песен. Украинцы и белорусы практически всегда на похороны девушки смотрели как на «замужество», наряжали ее как под венец. Иногда избирали для нее «жениха» из числа холостых парней, который в свадебной одежде шел за гробом умершей [Зеленин 1991, с. 347]. Одним из знаков брака у восточных и западных славян было наличие венка в убранстве молодых умерших. Иногда плели также второй венок, который символизировал супружескую пару. В этом случае один венок оставался на голове умершего, а другой оставляли на могиле [Fischer 1921, s. 128].

В Сербии подобные обряды фиксировались еще в 50-е годы этого столетия. В окрестностях Петровца (вост. Сербия) при похоронах жениха, уже сговоренного к свадьбе, устраивали так

называемую «мертвую свадьбу», т. е. после похорон «венчали» оставшуюся в живых невесту с одеждой умершего. Но и в случае смерти необрученного парня приглашали какую-нибудь девушку на роль «невесты» [Барјактаровић 1972, с. 264]. В Тимочкой Краине такую «невесту» наряжали как к венцу, и она в сопровождении двух деверей несла за гробом два венка, один из которых затем бросала в могилу, а второй была обязана носить еще какое-то время после похорон. На таких похоронах непременно играла музыка, а на могиле иногда исполнялся даже обрядовый хоровод, называемый *мртвачко коло* или *коло за душу* [Барјактаровић 1972, с. 264].

Такие же ритуальные формы «похорон-свадьбы» широко известны и на всей территории Болгарии [Гарнизов 1991, с. 247–252]. Уникальные данные об обряде символической свадьбы были зафиксированы в Михайловградском крае. Там совершалось (в церкви или дома с участием священника) «венчание» умершего с камнем: при похоронах юноши слева от него клали камень, обвязанный женской косынкой, а при похоронах девушки справа от нее клали камень с надетой на него мужской шапкой. В других вариантах юношей «венчали» с камнем, а девушек — с веткой ежевики. Функция и семантика этих действий раскрывается в таких народных мотивировках: «не вступивший в брак умерший — и парень, и девушка — должен быть обвенчан — с камнем ли, с деревом ли, ибо он не должен быть одиноким» [Гарнизов 1991, с. 249]. Характерно при этом, что умершие неженатыми, по болгарским поверьям, включаются в категорию «нечистых» покойников, переход которых на тот свет затруднен или невозможен: «неженатых умерших людей не принимают на том свете и некрещеных детей тоже; самоубийцы тоже туда попасть не могут» [Гарнизов 1991, с. 250].

В контексте этих данных более понятным становится редкое полесское свидетельство: один мужик, у которого умерла дочь-невеста, привязал ее к столбу и «обвенчал» покойницу со столбом, для того чтобы она не стала русалкой, т.е. не стала бы «нечистым» покойником [ПА, Хоромск].

Аналогичные обычаи символического «венчания» были широко известны в индийской традиции. Например, бенгальские гонды перед погребением неженатого мужчины привязывали его

на некоторое время к стволу дерева, как бы обвенчивая их. В северной Индии считалось, что мужчина, трижды овдовевший, не должен вступать в четвертый брак; тогда его «венчали» с сахарным тростником, после чего он мог жениться на женщине, и это расценивалось уже как пятый брак. В Бенгале реальному браку нередко предшествовала символическая свадьба с деревом. Например, младший брат по обычаю не мог жениться раньше старшего, но если тот долго оставался холостым, то устраивали его условное «венчание», привязывая ненадолго к цветущему дереву, — после чего младший брат мог жениться. Так же поступали в том случае, если девушка, которой по возрасту уже надлежало иметь мужа, долго оставалась без пары: ее «венчали» с букетом цветов, а когда он увядал, то его бросали в колодец, после чего девушка считалась овдовевшей и в дальнейшем могла выйти замуж в любом возрасте, не нанося ущерба сельской общине своим состоянием безбрачия. В качестве символической брачной пары в обычаях Индии выступали: дерево, ветка, цветы, колодец, камень [СЭ, 1980, №5, с. 129–135]. О ритуальном браке с предметами у разных народов сообщает также Дж. Фрэзер [Фрэзер 1983, с. 166–170].

По-видимому, нечто подобное имелось в виду в древнем свидетельстве арабского путешественника X в. Аль-Масуди, упомянувшего об обычае, когда на Руси при похоронах неженатого человека его перед смертью «женили». Из сообщения остается неясным, приносилась ли при этом в жертву умершему реальная женщина или имелась в виду некая символическая женитьба, отголоском которой являются описанные выше обычаи, имевшие место в позднее время у индоевропейских народов.

Таким образом, мотив о сексуальных посягательствах со стороны умерших (и тесно связанных с ними мифических любовников), несомненно, восходит к архаическим верованиям в то, что пришельцы из иного мира нуждаются в удовлетворении всех тех же потребностей, что и живые; что способом их обезвреживания считалось обеспечение духов их собственной «долей» земных благ и что они незримо участвуют во всех ритуальных (т. е. для них же и предназначенных) пирах, забавах и оргиях. В качестве превентивной меры, призванной предотвратить неурочное вторжение духов в земной мир, выступал, по-видимому, обычай «похо-

рон-свадьбы», восполняющий недостачу супружеской пары у умершего. Популярный песенный мотив о трагической смерти молодого героя, которая описывается как «венчание» с сырой землей, сложился, очевидно, не только как поэтический образ, но имел первоначально статус текста, наделенного функцией оберега, который фигурировал в качестве замены ритуала похорон со свадебными элементами. Свидетельством тому могут служить похоронные причитания, обязательно произносимые над неженатыми покойниками, в которых разрабатываются мотивы выбора невесты для умершего или свадебных приготовлений [Гарнизов 1991, с. 249].

Кроме того, если вспомнить, что категория не вступивших в брак умерших причислялась к группе «заложных» покойников, имевших власть над атмосферными процессами, то допустимо предположить, что и устойчивая общеславянская фразеология, характеризующая аномальные погодные явления — ураган, вихрь, грозу — как «женитьбу» хтонических существ (о вихре, например, говорили: «чертова свадьба» или «дьявол женится»), тоже восходит к текстам апотропеического значения, упоминающим мотив свадьбы как знака, восполнявшего недостачу брачной пары, что призвано было обезопасить живых от природных стихий и злых духов.

Глава девятая

ГАДАНИЯ

1. Гадания как форма контактов с потусторонним прорицателем

Из всего многообразия ритуально-магических форм народной культуры трудно найти более древнюю традицию, сохранившую свою актуальность вплоть до современности, чем практика народных примет и гаданий. В самых ранних письменных источниках о славянах сохранились упоминания о коллективных гаданиях, производимых при участии жрецов и старейшин рода. Еще Прокопий Кесарийский (VI в.) свидетельствовал, что склавины и анты совершали гадания во время жертвоприношений своим богам. О бросании жребия перед началом ответственных предприятий говорится в сочинениях Константина Багрянородного (X в.) и в Хронике Титмара (XI в.). Довольно подробно описан обряд гадания в славянском языческом храме в Арконе. В хронике Саксона Грамматика (датированной XII в.) рассказывается об обычаях балтийского острова Рюген: отмечая праздник урожая, жрец измерял количество вина, заранее налитого в рог, который находился в руке четырехголового деревянного идола; если вино сохранилось в том же количестве, то ожидался хороший урожай зерна, если вина стало меньше, это предвещало неурожай.

Большое разнообразие способов гаданий перечисляется в славянских средневековых актах судебных процессов о колдовстве (XVI–XVII вв.): обвиняемые сознавались, что, совершая гадания, они лили в воду расплавленный воск или олово; бросали бобы, кости; гадали по внутренностям животных, по тени, по псалтыри и т. п.

Подобные приемы гаданий нашли отражение в памятниках славянской книжности, специально предназначенных для предсказаний будущего. Гадательные книги появились у славян в XIII в. Это была пришедшая из Византии переводная литература, генетически тесно связанная с древнееврейскими, арабскими и другими восточными источниками. Среди них такие сборники пред-

сказаний, как «Громник», «Лунник», «Планетник»; в них содержались приметы и гадания о погоде, урожае, стихийных бедствиях, основанные на толковании первого весеннего грома, фаз луны и звезд.

Неистребимая потребность человека заглянуть в свое будущее определяет исключительную степень сохранности гадательных ритуалов, которые являются одним из значительных фрагментов народной культуры.

По своему функциональному назначению к гаданиям примыкают приметы, которые отличаются тем, что не имеют формы ритуала, а выступают как получаемые извне *случайные* знаки, по которым человек судит о будущем. Например: кошка умывается, сидя на пороге, — в доме будут гости; много звезд на небе в рождественскую ночь — к урожаю хлеба и т. п. *Гадания* же — это *преднамеренно совершаемый* ритуал, который включает обычно три этапа: подготовительные действия, получение знака судьбы и толкование (расшифровка) его. Поскольку для угадывания будущего, по народным верованиям, необходимо посредничество духов, нечистой силы, умерших, — первый этап ритуала часто содержит способы установления контакта с потусторонними силами.

В чешских средневековых свидетельствах сохранились церковные запреты вызывать души умерших для предсказаний будущего. Специальные словесные формулы, призывающие нечистую силу явиться и открыть будущее, широко распространены на Русском Севере. В Костромском крае с просьбой показать жениха обращались к черту, лешему, домовому, водяному.

Во многих славянских традициях гадания осмыслялись как дело нечистое, грешное и опасное. В поисках контакта с потусторонними силами гадающие снимали с себя крест и пояс, развязывали все узлы на одежде, девушки распускали косы, выходили из дома не перекрестясь, шли к месту гаданий молча, иногда босиком или в одной рубашке, исполняли ритуал вызывания духов зажмурившись, прикрыв лицо платком. Если гадали в доме, то закрывали ставнями окна, заранее убирали иконы. В Архангельской губ. начинали гадать с того, что «созывали нехороших»: «Черти — к нам, чертенки — к нам!». Таким же образом «прикликивали чертовщину» в Костромском

крае: там считали, что нет ни одного гадания, где бы не было черта, — «всегда Его призывают» [Смирнов 1927, с. 18].

Подобные формы поиска контактов с нечистой силой иногда обставлялись специальными сложно организованными обрядами временного отречения от божественного покровительства и перехода в зону влияния персонажей потустороннего мира. Сначала гадающие отрекались от христианского Бога, произнося формулы-отречения: «Не властен Бог, не благослови, Христос». Затем приглашали явиться нечистую силу: помешивая палкой в проруби, громко кричали: «Черти, лешие, бесы, дьяволы, приходите ворожить!» [там же, с. 71].

Для обеспечения более эффективного контакта с потусторонними силами иногда произносили тексты, в которых формулировался отказ от Бога и сознательное предпочтение контактов с чертом: гадающий очерчивал себя магическим кругом и говорил: «Бес в кругу, Бог поза кругу!».

Еще более рискованные и опасные приговоры включали формулы проклятий в свой собственный адрес. Так, в Костромском крае, отправляясь гадать, девушка сначала говорила: «Будь проклята Марья!» (называла свое имя), а затем скакала по двору верхом на помеле, прислушиваясь, — с какой стороны услышит собачий лай. Произнесение проклятия в свой адрес имело целью отречение от Бога, что должно было обеспечить успех при установлении контактов с нечистой силой. В коллективных гаданиях случалось, что один пытался узнать свою судьбу, а другой очерчивал его кру́гом и посылал в адрес гадающего проклятья: помощник ходил вне круга, держа в руках ухват, и говорил: «Лешие, лесные, болотные, полевые, все черти, бесенята, идите все сюда, скажите, в чем его судьба? Будь ты втрою проклят!» (называет имя стоящего в кругу) [там же].

Формулы, вводящие человека в сферу нечистых духов и возвращающие его под защиту Бога, отмечали начало и конец гаданий. Например, до начала гаданий девушки обскакивали овин на левой ноге против солнца с приговором: «Чертово место! Черт с тобой!», после чего совершали ряд гаданий (заглядывали в окно, стараясь увидеть облик жениха; стучали в стену и прислушивались к собачьему лаю и т. п.). Затем, закончив гадания, совершали ритуал «развораживания», т. е. обскакива-

ли овин на правой ноге по солнцу со словами: «Богово место! Бог с тобой!». Считали, что если не «разворожиться», то можно навсегда остаться во власти нечистой силы или сойти с ума [там же, с. 63].

Стремление вступить в контакт с нечистой силой на период гаданий сочеталось, вместе с тем, с защитными мерами, обеспечивающими безопасность гадающих. К таким мерам относилось: очерчивание себя кругом (по земле обводили круг кочергой, головешкой из своей печи, лучиной); в Вологодской губ. гадающий надевал на голову глиняный горшок; при коллективных гаданиях участники держали друг друга за мизинцы рук; созывая чертей, добавляли специальную обереговую формулу: «Вокруг круга ходите, к нам не заходите!». Заканчивая гадания, изгоняли духов приговорами: «Чур, наше место свято!» или: «Бог в кругу, бес — поза кругу!».

В этих стереотипах поведения сфера р е л и г и о з н о г о бытия, принадлежащего христианскому божеству, и м а г и ч е с к о г о, принадлежащего языческой «нечистой» силе, — осмыслялась носителями традиций как противопоставленные зоны, и за каждой из них закреплялась своя система ценностей.

В соответствии с этими поверьями, для гаданий избирались особые «нечистые» м е с т а, где, как считалось, обитали или появлялись души умерших и демонические существа. Такими местами служили заброшенные дома, нежилые помещения — баня, овин, хлев, подвал, чердак, сени, а также локусы, осмысляемые как пограничное пространство между «своим» и «чужим» миром: печь, порог, внешний угол дома, забор, ворота; места возле источника, проруби, колодца; перекрестки, расходные дороги, межи, кладбища.

В р е м я, считавшееся благоприятным для гаданий, тоже имело отношение к переломным, пограничным периодам, которые осмыслялись как наиболее опасные, когда открыта граница между «тем» и «этим» светом.

В масштабах года основная масса гаданий была приурочена к зимнему и летнему солнцеворотам (святочный и купальский праздничные циклы). Кроме того, в западнославянской традиции принято было гадать в предрождественский период, в дни «зимних» святых: св. Катерины (25. XI), Андрея (30. XI), Нико-

лая (6.XII), Люции (13.XII). В меньшей степени гадания характерны для весенне-летнего периода. В масштабах суточного времени для угадывания своего будущего считались наиболее подходящими вечер и ночь до первых петухов. Характерно, что, по народным представлениям, для гаданий предназначался чаще всего канун праздников; русские крестьяне объясняли это тем, что праздничная церковная служба изгоняет бесов, поэтому к их помощи следует прибегать накануне.

Итак, анализ всех главных условий совершения гадательных ритуалов (выбор места и времени, особое поведение гадающих, использование вербальных формул, призванных установить контакт с духами) показывает, что основным механизмом в деле получения информации о будущем является коммуникативный акт между человеком и демоническими существами, духами загробного мира. Приуроченность гаданий к определенным календарным праздникам тоже связана с периодами пребывания на земле душ умерших предков и с активизацией нечистой силы. В этом смысле особая роль отводилась святочному периоду, объединявшему главные зимние праздники (Рождество, Новый год, Крещение), как сакральному времени, когда умершие навещают своих родственников на земле (об этом свидетельствуют обычаи приготовления поминальных блюд, обходы ряженых по домам, поверья о разгуле нечистой силы, терминология святочного периода как «поганых» и «нечистых дней», запреты на многие виды хозяйственных работ).

Содержанием и целью гаданий было стремление получить ответы на вопросы о продолжительности жизни, о здоровье и смерти членов семьи; о погоде, урожае, приплоде скота, разведении птицы, медоносности пчел; о том, приживется ли купленный скот; где и когда строить новый дом; о богатстве или бедности, о судьбе отсутствующих родственников. Но наиболее массовой и подробно разработанной может быть признана группа матримониальных гаданий, совершаемых молодежью (прежде всего — девушками). При гаданиях о замужестве или женитьбе старались узнать имя будущего супруга, его внешний вид, возраст, характер, профессию и материальное положение, кто в семье будет иметь первенство, сколько будет детей, какого пола и какой судьбы, кто из супругов дольше проживет.

Гадания могли быть индивидуальными, коллективными или общесемейными (когда совместно загадывалась судьба на каждого члена семьи).

При большом разнообразии способов гаданий всех их объединяет универсальный прием — стремление с помощью сверхъестественных сил получить знаки своей будущей судьбы, которые человек должен суметь правильно истолковать. Такими знаками могут быть: сновидения; отражение в гладкой поверхности (в воде, в зеркале); очертания тени, следов; случайно доносящиеся звуки или произнесенные кем-то слова; форма, которую принимает растопленный воск, олово, вылитый в воду яичный белок; поведение животных и насекомых; состояние зеленых или увядших растений; четное или нечетное количество объектов; вытаскивание жребия или расположение брошенных предметов и много других.

Сами по себе сновидения истолковывались как посланный извне знак, предвестие будущих событий, но сон мог включаться и в систему гаданий, если в определенное сакральное время его старались вызвать особой ритуальной практикой. Для того, чтобы приснился вещий сон о суженом, девушки подкладывали под подушку особые «гадательные» предметы: ключ и замок, прутья от веника, мужские штаны, гребень, зеркало, пояс, ритуальную пищу; обсыпали кровать или подушку семенами льна или зерна; умывались на ночь водой, принесенной из девяти источников; вплетали в косы чудодейственные растения. Каждое из этих действий содержало в себе скрытую символику привлечения «суженого-ряженого», под которым понимался пришелец из загробного мира, принявший на себя облик будущего мужа. Вполне определенно и недвусмысленно семантика приглашения мифического гостя проявляется в таких действиях, как приготовление ужина и выкладывание на столе ритуальной рождественской пищи — обрядового хлеба, кутьи, блинов, киселя, гороха. Перед сном девушка произносила магический приговор: «Суженый-ряженый, приходи ко мне ужинать!», после чего ложилась в ожидании, что ночью приснится жених. На Русском Севере девушка вечером накрывала стол с обрядовой рождественской пищей в нежилом помещении (в бане, овине) и, кроме того, расстилала на полу полотенце, а в полночь она опять приходила сюда же и громко

спрашивала три раза: «Суженый-ряженый, приходил ли ужинать?», после чего внимательно рассматривала, нет ли каких-нибудь следов на полотенце, т. е. приходил ли к ней дух-прорицатель. (Ср. вариант пригласительной формулы: «Щуров сын, чертов сын, приходи со мной ужинать!» [Смирнов 1927, с. 65]).

Символика «угощения» или привлечения мифического гостя с помощью обрядовой пищи с рождественского стола может быть отмечена и в таких гаданиях, когда девушка, ложась спать, подкладывала под подушку ложку с кутьей, завернутый в полотенце первый испеченный блин или крошки хлеба, оставшиеся на столе после ужина.

Кроме способов такого символического «кормления», существовали и другие условия, провоцирующие вещий сон. У восточных славян эти приемы, как правило, сопровождались приговорами, мотивы которых в определенной мере соответствовали гадательным ритуалам. Например, девушка клала под подушку гребень и перед сном произносила: «Суженый-ряженый, приходи мне косу чесать!», или ложилась спать, оставив на одной ноге обувь, и говорила: «Суженый-ряженый, приходи башмак снимать». Подобным образом вешали рядом с кроватью полотенце и приглашали прийти «утереться», ставили под кровать воду и приглашали прийти воды напиться; сыпали вокруг кровати зерно и приглашали приходить «пшеницу собирать», «овес жать».

Редкий случай фиксации в средневековом памятнике близких форм гаданий, сохранивших древнейший текст приговора, известен в Силезской рукописи, датированной XIII в., опубликованной как перевод с латинского языка на польский под названием «Каталог магии Рудольфа». Настоятель монастыря в Рудах давал рекомендации искоренить «сатанинские» обычаи местного населения; в разделе «О чародействе девиц и жен неразумных» говорится: «Готовят воду и вместе с гребнем, овсом и куском мяса ставят со словами: приди, сатана, искупайся, причешись, своему коню дай овса, ястребу мяса, а мне — покажи мужа моего» [Karwot 1955, s. 24].

Как мы видели на материале славянских гаданий, все те же атрибуты — вода, гребень, зерно, пища — фигурировали как символы, с помощью которых устанавливался контакт с нечистой силой.

Эта же семантика лежит в основе гаданий с водой. У всех славян широко известен способ вызвать вещий сон о женихе, подставляя на ночь под кровать сосуд с водой. Причем особого внимания заслуживает такая деталь: сверху на сосуд клали поперечную палочку (прутик, щепочку, соломинку), называемую обычно «мостом». Такой тип гаданий был очень популярным в Полесье. Нам рассказывали, что при выполнении этих условий обязательно приснится, что жених переводит девушку через воду по этому мосту. Так же поступали в севернорусских областях: там на чашке с водой делали «мостик» из веничных прутьев и оставляли на ночь вблизи спящего; перед сном девушка говорила: «Суженый-ряженый, переведи меня через мост!», и в результате ей должен был присниться жених, переводящий ее через реку.

Активная роль воды в гаданиях связана с осмыслением ее как границы между земным и потусторонним мирами. В традиционной культуре использовались такие свойства воды, как возможность получить отражение в водной поверхности (ср. выражение «как в воду смотрел», в значении «точно угадал»): девушки бегали к реке, проруби, к колодцу или приносили воду в дом и смотрели на нее в надежде увидеть своего будущего мужа.

Другие способы были ориентированы на разгадывание значения звуков проточной воды. Так, в Карпатах девушки бегали к реке «слушать», чтобы угадать характер своего будущего мужа (тихое или шумное течение воды предвещало спокойный или грозный характер).

Популярным у славян был способ гадания по характеру плавающих в воде предметов — брошенных в реку венков, букетов, веток, щепок, веников, укрепленных на подставке свечей, ореховых скорлупок, кусков хлеба. Ровное сплавление их по течению реки сулило положительный смысл гадания, тогда как предметы утонувшие, попавшие в водоворот, приставшие к берегу, предвещали беду.

Для коллективных гаданий характерным был способ, при котором мелкие предметы участников гадания опускались в чашу с водой, а затем вынимались наугад под пение специальных песен, предсказывающих будущее.

Менее распространенным было гадание, связанное с измерением количества воды; о его древнем упоминании в ис-

точнике XII в. мы уже говорили выше. Например, в Словакии перед началом рождественского ужина хозяин дома наливал в кувшин столько ложек воды, сколько было в доме членов семьи, а после ужина воду перемеривали еще раз: если количество ее оказывалось меньшим, то это предвещало смерть одному из домочадцев.

Большая часть гаданий основана на толковании звуков, слов, образов, предметов и их признаков. Именно гадания по звукам наглядно демонстрировали акт коммуникации между человеком и провозвестником судьбы[1].

Не только голоса животных, но и их поведение рассматривалось как знак, по которому можно судить о своем будущем. Чаще всего у славян использовались для гаданий — петух или курица, собака, овца, свинья, лошадь. Самым популярным у восточных славян считался способ «кормления» животного. Обычно им пользовались при коллективных гаданиях, когда девушки собирались вместе в одном доме. Для этого гадания специально готовили хлебные изделия, булочки, коржи, блины. Каждая из девушек приносила с собой понемногу муки, яиц и все необходимое для приготовления теста. При его замешивании соблюдались особые магические приемы и запреты: например, воду для теста надо было принести из трех или семи колодцев. На Украине девушки приносили воду (из источника) во рту, причем при возвращении в дом нельзя было оглядываться, следовало избегать встреч с посторонними. Когда булочки были готовы, каждая девушка помечала свое изделие каким-нибудь особым знаком, после чего все булочки клали на полу и впускали в дом собаку: в какой последовательности она хватала булочки, принадлежащие гадающим девушкам, в такой очередности они будут выходить замуж. Плохим предзнаменованием считалось, если собака надкусывала и бросала хлеб или уносила его в угол.

Так же гадали по поведению петуха или курицы, для которых насыпали столько кучек зерна, сколько участвовало девушек. А в индивидуальных формах гаданий девушка раскладывала на полу несколько разных предметов: кольцо, чашку с водой, уголек из своей печи, кусок хлеба и приносила черную курицу;

---

[1] Об этом см. следующий раздел главы: «Гадания по звукам».

затем она следила, какой предмет курица клюнет первым: если кольцо — то это к замужеству, если уголек — к смерти, если станет пить воду — то муж будет пьяницей, а если хлеб — богатым хозяином.

Символика предметов играла первостепенную роль в гаданиях, основанных на выпадении жребия. Именно предметы и значения, которые они символизируют, выступали здесь знаком судьбы. Гадающий сам выбирал наугад (в темноте, с завязанными глазами, наощупь) один из множества «гадательных» предметов, или это делал ведущий для всех участников: хлеб или зерно в славянской культуре обычно символизировали богатство и удачу в хозяйстве; уголь, зола — болезни и печаль; земля, щепка, песок — смерть; кольцо, венок, ветка, чашка с водой — замужество. Другим вариантом гаданий по жребию было вытаскивание из общего сосуда личных вещей, принадлежащих гадающим (колец, бус, платков, поясов), под пение специальных песен, в которых в метафорической форме предсказывалось будущее владельцу вещи: песни о дубе с березой, о курочке с петушком, о соколе и голубке предвещали свадьбу; о белом полотне, о дубовой колоде символизировали смерть; о запряженных санях или плывущей лодке — дальнюю дорогу.

Большая группа гаданий основана на приемах бросания предмета (или многих предметов), причем знаком судьбы считалось расположение их при падении. Например, ботинок, упавший носком к порогу, предвещал замужество; если же обувь бросали через ворота, забор на улицу, то по положению носка судили о том, с какой стороны придет жених. Подобным образом девушки гадали с ложками, перебрасывая их через голову.

У западных и восточных славян были широко распространены коллективные гадания, при которых сложенные вместе вещи участников ритуала (пояса, платки, кольца) многократно подбрасывали вверх, как бы трясли в сите, в полотне, в подоле фартука или в корыте и следили за тем, чья вещь выпадет первой, — это и предвещало первенство в замужестве.

В летних обрядах Троицы и Купалы девушки гадали со своими венками, стараясь забросить их на крышу дома или на дерево: если такая попытка с первого же раза удавалась — замужество ожидалось в текущем году.

При гаданиях с зеленью положительной символикой наделялось свойство растений сохранять свежесть. В троицких обрядах девушки сохраняли цветочные венки, внося их на ночь в дом, а утром смотрели, завяла ли зелень или осталась свежей: последнее предвещало удачу, замужество, здоровье. У всех славян известна традиция загадывать о жизни или смерти членов семьи по веткам, букетикам, которые каждый из домочадцев затыкал на ночь в стены дома: увядшая зелень была предвестием болезни, смерти, неудачи. Болгары накануне Юрьева дня, чтобы узнать свою судьбу, закапывали на безымянной могиле горшок с вложенной в него веткой или цветком, а утром доставали и смотрели, осталось ли свежим растение.

Кроме того, большой популярностью пользовалось зимнее гадание по срезанным фруктовым веткам, поставленным дома в воду за две–три недели до Рождества: если к святкам ветка зацветала, то это считалось знаком удачи.

Среди других способов гаданий — разнообразие которых почти безгранично — стоит еще упомянуть такой, который основан на принципе счета, потому что представления о четном и нечетном количестве напрямую связывалось с символикой брака (как парности) и девичества (как не-парности). Пересчитывали либо предметы, принесенные в дом (охапку дров, горсть камней), либо колья забора. В последнем случае девушка пересчитывала доски забора от угла до другого угла, приговаривая: «молодец-вдовец», или «пара — пары нет», или «кол-колица» — и смотрела, какое слово выпадает на последний кол ограды.

Иногда использовали способ пересчета зерен или гороха, которыми кормили петуха, принесенного для гаданий: давали ему поклевать горсть зерна, а затем уносили петуха и пересчитывали оставшиеся зерна.

Мы рассмотрели наиболее популярные у славян способы календарных (т. е. приуроченных к народным праздникам) гаданий, тематически связанных с замужеством. Но, кроме них, известны еще многочисленные формы загадываний о будущем в комплексах семейных обрядов: например, во время похорон и поминок гадали о жизни или смерти членов семьи по тому, как горит свеча возле покойника, как ведет себя лошадь, запряженная в траурную повозку; во время свадебного обряда гадали о будущей жизни и ко-

личестве детей по движению свадебного поезда, по особенностям церковной венчальной службы. Гадали и при жатве с последним снопом, и при переезде в новый дом. Кроме того, гадания происходили и при выполнении повседневных занятий: при печении хлеба, растапливании печи, при тканье, при посадке рассады и в других случаях, однако эти формы гаданий часто совпадали с приметами (т. е. предвестием будущего служили признаки окружающего мира, которые не провоцировались человеком специально с помощью гадательных ритуалов).

Таким образом, все рассмотренные признаки гадательных ритуалов (время и место их проведения, использование особых предметов, вербальных формул) позволяют определить как основополагающую семантику, связанную с установлением контактов с персонажами загробного мира с целью получения знаний о будущем.

Что же касается акциональных форм (т. е. магических приемов, ритуальных действий), то они обращают на себя внимание исследователей народной культуры тем, что дублируют самостоятельно существующие обряды, благодаря чему органично входят в контекст всей обрядовой культуры. Создается впечатление, что гадание часто лишь сопутствовало исполнению определенного обряда. Например, гадания по венкам, брошенным в воду или сжигаемым в купальском костре, имели аналогию в обрядовых формах уничтожения купальской зелени. То же самое можно сказать о выметании мусора и выбрасывании его в удаленных от дома местах, которые существовали как специальный ритуал и как гадание; или о трясении фруктовых деревьев — и как о магии, обеспечивающей плодородие, и как о гаданиях. Мотив перехода через водный рубеж по мосту реализовался, кроме гаданий, в колядных песнях и в поминальных обрядах, когда в память об умершем через воду или в болотистое место сооружали реальные мостки, объясняя, что таким способом умерший сможет прийти из загробного мира на землю в пространство живых.

Эти совпадения обрядовых и гадательных форм позволяют предположить, что любой ритуал в традиционной культуре может рассматриваться как способ общения с потусторонним миром, но в одном случае ритуальные действия совершаются в

интересах получения информации о будущем, а в другом — как магия, обеспечивающая реализацию желаемого.

В этом смысле все многообразные способы гаданий представляют собой ценный материал для реконструкции архаических форм народной культуры, с помощью которых регулировались отношения земного и потустороннего мира. И если к началу XX в. обряды в значительной степени уже утратили свою актуальность, то формы гаданий, известные по письменным источникам с XI–XIII вв., сохранились почти в том же виде до последнего времени. Судя по русской классической литературе, многие из упомянутых в настоящей главе гаданий были популярны и во времена А. С. Пушкина: в романе «Евгений Онегин» описываются святочные гадания девушек, которые лили олово в воду; смотрели в зеркало; выбегали за ворота спрашивать случайных прохожих имя, чтобы узнать имя будущего мужа; перебрасывали через ворота башмачки; гадали под пение подблюдных песен. Татьяне же привиделся недобрый сон, что через ручей по мосту ее переводит не жених, а грозный медведь. Кроме того, в пушкинские времена использовали такую форму гаданий, как приглашение «суженого-ряженого» на ужин:

Татьяна, по совету няни
Сбираясь ночью ворожить,
Тихонько приказала в бане
На два прибора стол накрыть...

Устойчивость системы гаданий в ритуально-магической практике славян обеспечивалась еще и тем, что этот корпус своеобразных прогностических текстов активно обслуживал как крестьянскую, так и городскую традиционную культуру.

2. Гадания по звукам

О том, что в основе гадательных ритуалов лежит тенденция к установлению контактов с потусторонними силами в расчете на получение информации о будущем, нам уже приходилось говорить в других работах [2]. Современный уровень знаний об устройстве народной культуры позволяет подтвердить справедливость суждений ряда специалистов о том, что практически любой ритуально отмеченный фрагмент этой культуры представляет собой своеобразную модель двустороннего мистического общения человека с миром незримых духов, причем взаимодействие партнеров по коммуникации происходит с помощью таких закодированных «реплик» (знаков), которые призваны вызвать желательную для отправителя ответную реакцию [3].

Наглядным примером такого общения, как нам кажется, служат гадания и прежде всего такие их виды, в которых используются выразительные возможности звукового кода. В гаданиях этого типа механизм получения информации о предстоящей судьбе строится на основе прямого или скрытого диалога: гадающий создает условия для контакта с мифическим прорицателем и задает вопрос (мысленно или вербально), а тот посылает ответ в виде условного знака, который затем должен быть расшифрован гадающим.

В качестве условий, способствующих установлению контактов, выступают: выбор особых мест для гадания, характеризуемых как «нечистые» или расположенные в сфере пограничного пространства между «своим» и «чужим» мирами; выбор времени, осмысляемого как опасное, принадлежащее духам, т. е. таких переломных периодов, когда открыта граница между «тем» и этим светом; ис-

---

2 *Л. Н. Виноградова.* Гадания // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1, с. 482–486; *Она же*: Функции приговоров в ритуалах славянских гаданий // Традиционные культуры и среда обитания: Тезисы докладов Международной конференции. М., 1993, с. 112–116; *Она же*: Символика вещих звуков // Голос и ритуал: Материалы конференции. Май, 1995. М., 1995, с. 24–26.

3 См. об этом интересную работу: *Е. С. Новик.* Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994, с. 110–163.

пользование особых «гадательных» предметов и субстанций, которые наделялись в традиционной культуре магическим значением (зеркало, обувь, веник, мусор, вода, печные атрибуты и т. п.); демонстративный отказ от христианской атрибутики и от покровительства Бога (удаление из помещения икон, снятие нательного креста, запрет креститься, произнесение кощунственных приговоров и проклятий); использование вербальных формул, призывающих нечистую силу явиться и показать будущее.

Сам по себе акциональный ряд гаданий по звукам особым разнообразием не отличается. Среди наиболее распространенных действий, сопутствующих «слушанью», известны такие: гадающие выбегали во двор выбрасывать домашний мусор, «сеяли» зерна льна или конопли возле колодца, трясли ограду, обскакивали вокруг бани на кочерге, вставали ногами на банный веник, подбрасывали в подоле снег, вытряхивали скатерть с крошками от рождественского ужина и т. п. Значительно чаще прибегали к таким действиям, с помощью которых производились специальные шумовые эффекты: стучали по срубу колодца, по забору, воротам, били ногой в стену хлева, ударяли по новому пустому горшку, щелкали бичами, подавали собственный голос, провоцируя тем самым ответную звуковую реакцию. Самым же главным и обязательным действием был выход за пределы жилого пространства и само слушанье. В северно-русской традиции все гадания по звукам назывались *ходить слушать* (ср. выражение: «Мне выслушали девки жениха» в значении 'нагадали').

Достаточно было просто оказаться в определенное время в особом сакральном пространстве (например, на пороге дома, на мусорной куче, на месте рубки дров, у открытых ворот, возле овина, хлева, гумна, бани, колодца, проруби, у воды, на перекрестке дорог и т. п.), чтобы любые пойманные слухом звуки воспринимались как вещие знаки. Роль перечисленных локусов в гаданиях определяется их соотнесенностью, как считалось, с демоническим миром. «Слушая» возле бани, гумна, овина, гадающие вступали в контакт с духами-«хозяевами» этих строений (ср.: «Пойдемте, девки, слушать к бане, что нам б а е н н и к с к а ж е т»). Соответственно, предпочтительным местом для гаданий считалась такая заброшенная изба, в которой, согласно местным поверьям, *чудилось*, т. е. где обитала нечистая сила (ср.: «Парни пошли *слушать* о свят-

ки к пустому дому. Никто в ём не жил, потому что *чудилось*» [Криничная 1993а, с. 20]).

Но и в тех случаях, когда партнер по коммуникации не осмыслялся столь явным образом как принадлежащий к ряду персонажей нечистой силы, все равно любые звуки (голоса животных, шумы, звон) воспринимались как особый «язык» потустороннего прорицателя, посылающего свое сообщение на запрос гадающего.

Прислушиваясь к звукам, человек заранее подразумевает определенный тип вопроса (например, «с какой стороны прибудет жених?» или «выйду ли я замуж в этом году?») и поэтому рассчитывает получить вполне конкретные ожидаемые варианты акустических знаков, которые затем толкует на основе принятых в данном социуме представлений. В связи с этим в одном гадании собачий лай будет обозначать направление, откуда следует ожидать жениха, а в другом — возраст будущего мужа: послышится ли хриплый, грубый лай (старый муж) или звонкий, чистый (молодой муж). Один и тот же акустический знак, таким образом, мог быть истолкован в одной и той же локальной традиции по-разному в зависимости от интенции гадающего (т. е. от его мысленного вопроса). Точно так же в гаданиях о продолжительности жизни удары топора будут предвещать смерть, а для девушки, гадающей о профессии будущего мужа, — то, что она выйдет замуж за плотника или дровосека.

Вместе с тем, за определенным типом звуковых комплексов в народной культуре все же закрепляются вполне устойчивые символические значения, общие для многих культурных традиций. Так, глухие звуки гула, гудения, завывания, колокольного звона, унылого пения, ударов топора предвещают смерть гадающему или его близким; хлопанье дверьми, шум, беготня — пожар; цокот копыт, веселое пение, музыка — свадьбу; выстрелы, крики, визг — войну, разбой; звуки сыплющегося зерна — богатую жизнь, а шаркающей метлы — бедную и т. п.

Общие принципы расшифровки акустических сигналов основаны на весьма прозрачных смысловых сопоставлениях: петушиный крик — к свадьбе, а куриное кудахтанье — к девичеству; веселое пение — к свадьбе, а унылое — к смерти; стоны, плач, вой — к беде; стрельба — к войне; воронье карканье — к несчастью или к замужеству за вдовцом. Почти повсеместно нега-

тивную оценку получают такие звуки, как: стук топора, молота о наковальню, грохот падающих досок, треск поваленного дерева, глухие удары, заколачивание гвоздей, скрип, визг, колокольный звон, церковное пение и подобные.

Однако ряд других сигналов, не содержащих столь очевидные семантические связи, мог осмысляться в разных традициях по-разному, поскольку основанием для их толкования служили не одни и те же признаки и ассоциации. Например, звуки, напоминающие «клохтанье» курицы, хлопанья в ладоши, шлепанья по воде в восточнославянских гаданиях трактовались то как предвестие беды, то как прогноз урожая, приплода домашней птицы, рыбных уловов; скрип медленно едущей телеги мог обозначать в одних местах предвестие смерти и похорон, а в других — большого урожая злаков; детский плач мог предвещать болезнь, смерть, сиротство либо беременность для гадающей девушки и т. п.

Любопытно, что в некоторых случаях положительный или негативный смысл гаданий зависел от интенсивности звука: более звучный сигнал осмыслялся как добрый знак, а тихий — как недобрый. Например, в одном из вариантов гаданий девушка садилась у окна и приговаривала: «Суженый-ряженый, поезжай мимо окна!» Если послышатся звуки езды с шумом, криками, свистом, то это предрекает жизнь веселую и хорошую, а если звуки езды тихие, со скрипом — бедную [Сахаров 1989, с. 128]. У русских популярным было гадание об урожае, когда хозяин дома выходил на перекресток дорог, припадал ухом к земле и слушал: услышит громкий гул, шум — к урожаю, а едва различимые звуки или молчание — к неурожаю [Чичеров 1957, с. 92].

Однозначно как отрицательный прогноз расценивалось отсутствие звуковых сигналов в процессе *слушанья*. Такое гадание рассматривалось либо как несостоявшееся, требующее возобновления попытки установить контакт с прорицателем и добиться от него знака, либо как ответ с отрицательным значением. В Словении в Рождественский сочельник хозяева, имевшие пчел, ходили в полночь к ульям, чтобы послушать, как ведут себя пчелы: если гудят, шумят, копошатся — хороший знак, предвестие медоносного года, если же в улье тихо — то это не к добру [Kuret 1970, s. 165]. Прежде чем переехать в новый дом, украинцы загадывали, будет ли благополучным житье в нем. Они впускали на ночь в пустой

дом петуха и прислушивались: если запоет — хороший знак, если же нет — это предвещало беду [Czerwiński 1811, s. 187].

Наглядные формы одномоментного общения гадающего с незримым провозвестником судьбы могут быть отмечены в таких вариантах гадательных ритуалов, которые основаны не на пассивном слушании, а на действиях, провоцирующих звуковой отклик, т. е. происходит как бы фактический обмен звуковыми сигналами. Гадающий производил шум ударами по воротам, ограде, стуками в двери хлева, курятника, битьем ложками, звоном металлических предметов, сам подавал голос, аукал, окликал «долю», произносил специальные приговоры, формулирующие вопрос, после чего замирал в молчании, вслушиваясь в ответные звуки. Одним из излюбленных способов гаданий у западных славян было стремление услышать голоса домашних животных в ответ на провокационные действия гадающего. Так, в Словакии в полночь перед Рождеством девушки бежали к хлеву, стучали по нему ногой в надежде услышать хрюканье, что предвещало замужество; если же отклика не было, то это сулило девичество на ближайший год [Horváthová 1986, s. 31]. Необходимость получения звукового отклика как положительно оцениваемого прогностического знака вынуждала гадающего повторять свои попытки производить шум до тех пор, пока он не услышит ответных голосов животных (или других звуков). Выпадает из этого ряда значений редкое севернорусское гадание, в котором отклик свиньи на действия гадающего толковался как знак того, что девушка выйдет замуж в сварливую семью, где все будут ругаться, тогда как молчание предвещало мир и согласие в браке [Криничная 1993а, с. 17].

В особую группу выделяются такие виды гаданий, которые включают речевое поведение исполнителя. Они содержат не скрытый (формулируемый в уме) вопрос, а его прямую вербальную форму, что заметно усиливает признаки диалогического общения человека с предсказателем. Такой обмен «репликами» происходит, например, в гадании о замужестве, зафиксированном в Верхней Силезии: сразу после рождественского ужина девушка выскакивает из дома, бежит к хлеву и окликает свиней, задавая вопрос: «Нуська (принятая в этой местности кличка по отношению к свиньям), в этом ли году?». Если свинья сразу отзовется хрюканьем, ожидается замужество в ближайшем году; если от-

клика нет, то девушка задает вопрос вторично: «Нуська, через год?», либо, вновь не получив ответа, — «Нуська, через два года?» и т. д. Это длится до тех пор, пока свинья не отзовется [Pośpiech 1987, s. 63].

Содержание самого предмета загадывания в приговорах могло выражаться не только в форме вопроса, но и принимать вид просьбы, призыва, приметы. Например, загадывая, с какой стороны ждать жениха, девушки приговаривали: «Полю-полю беленький снежок, где собачка вякнет — там мой женишок!» [Терещенко 1848, с. 234]. Сходного типа вербальные формулы, напоминающие структуру приметы, часто встречаются в западнославянских приговорах, произносимых при трясении ограды: «Trasem, trasem les! Kde šteká pes — tam mój osudenec dnes!» («Трясу, трясу забор! Где лает пес — там нынче мой суженый») [Horváthová 1986, s. 30]. Такой вариант гадательного текста по сути содержит и вопрос, и расшифровку ожидаемого звукового сигнала. В других случаях в таких же типах гаданий в качестве реплики гадающего выступал прямой вопрос («Трясу, трясу забор! Откуда прибудешь, милый?» [Pośpiech 1987, s. 63]) или императивный призыв («Злай-ко, собачка, на суженой сторонке!» [Соколовы 1915, с. 552]).

Адресатами подобных сообщений могли выступать как сами «суженые» или посредники в гаданиях (животные, птицы, насекомые, ритуальные предметы), так и мифические существа (персонажи нечистой силы и культа святых). На Русском Севере наиболее типичным было обращение к нечистой силе: «Лешие лесные, болотные, полевые, все черти бесенята, идите сюда, скажите, в чем моя судьба?» [Смирнов 1927, с. 71]. А у западных славян и на Украине с просьбой открыть будущее чаще обращались к Богу и святым, ко дню которых приурочены были гадания: «Ondreju, Ondreju, konope ti seju, daj nam bože znati, či nás budú brati?» («Андрею, Андрею, коноплю тебе сею, дай нам знать, будут ли нас замуж брать?») [Horváthová 1986, s. 27–28].

Пожалуй, главной функцией вербальных формул в гаданиях по звукам было не столько высказывание вопроса, просьбы, пожелания, сколько окликание, вызывание на связь партнера по коммуникации. Реплика гадающего здесь выступала в роли звукового сигнала, провоцирующего ответный отклик. Именно по-

этому в гадательных текстах часто использовались междометные выкрики, призывы: «Хоп, хоп! в какой стороне мой хлоп?», «Ау, доле! Ходы до мене вечераты!» и др. К их помощи прибегали, в частности, когда гадали по эху: громкие восклицания, выкрики, вопросительные реплики посылались в расчете на мгновенный звуковой отклик. В Словакии весьма популярным было гадание с деревянной «мешалкой», которую использовали при приготовлении рождественского ужина: девушка хватала ее у матери, бежала к колодцу и, постучав ею о сруб, кричала в глубину: «Doma si?», а затем старалась уловить ответное эхо — отчетливый отзвук был знаком замужества, а глухой и неясный — девичества [Komorovský 1976, s. 40].

Согласно севернорусским поверьям, гадания (рассчитанные на звуковые отклики) могли происходить и как непосредственный контакт с мифическим существом, который якобы давал прямые ответы на вопросы гадающих о будущем. В одной из быличек на эту тему рассказывается, как на святки парни отправились *слушать* к заброшенной избе, в которой — по слухам — «чудилось». Встали они под окошко, очертились вокруг себя и стоят в середине круга. Первый спрашивает: «Что со мной будет: али я женюся, али в солдаты отдадут?» В ответ на это из пустого дома раздается голос: «Тебя в солдаты отдадут!» Затем загадывает второй: «Али я женюся, али в солдаты отдадут?» — «Тебя в Сибирь сошлют!» И только третьему парню удалось услышать более милостивый прогноз: «Ты женишься!» [Криничная 1993а, с. 20]. В форме такой же обычной беседы происходит гадание в другом рассказе, где вдовы ходили ночью в хлев, чтобы узнать у дворового о судьбе своих отсутствующих мужей: «Спрашивают про мужьев, что каки на войне убиты были, что живой ли муж, дак ён там в углу, говорят, ответит, что „жи-и-ив, жи-и-ив“; „вот хозяйка заразговариват — и там в углу разговариват“» [там же, с. 15].

В примерах этого типа информация о будущем добывается в форме непосредственного общения и имеет вид прямых ответов на поставленные вопросы, а не зашифрованного знака, как в традиционных гаданиях. По существу, такой способ узнавания будущего перестает быть г а д а н и е м, разрушает его структуру, так как не предполагает разгадки, расшифровки смысла

полученного ответа. Толкование события как знака является одним из ведущих свойств гадания; предсказание о будущем, за редким исключением, предстает в форме иносказания, символа, загадки. Прямой ответ на вопрос заметно снижает образ потустороннего прорицателя, который в общении с земным миром должен был бы использовать особый язык знаков, а усилия человека по разгадыванию их смысла придают гаданию особое сакральное значение, ощущение того, что с помощью сверхъестественных сил человек постигает высшее откровение сути.

В определенной степени разница между «расспрашиванием духа о будущем» и гаданием осознавалась самими носителями традиции. Так, на Русском Севере одной из функций деревенского колдуна, знахаря было получение знаний о будущем, которое обставлялось как сложный магический ритуал и часто определялось как *ворожба*. С этой целью он отправлялся в лес (ночью под Рождество или на святки) и с помощью особых магических приемов и жертвоприношений вызывал лешего. Явившийся на зов леший спрашивал: «Что тебе надо?». Знахарь задавал наиболее важные для деревенской общины вопросы (об урожае, солдатчине, свадьбах). Леший, по местным поверьям, отвечает лишь на три вопроса и с хохотом исчезает. Узнав от лешего будущее, знахарь приносит односельчанам вести, которые тут же разносятся по селу: «Олешка с Падуна спрашивал ходил у лешего, а тот сказал, что он (один из местных мужиков) не при́де с фронта домой» [Криничная 1993б, с. 43]. Такого рода *ворожбу* сами носители традиции характеризовали не как *ходить слушать*, а как *ходить спрашивать*.

Таким образом, гадания, основанные на слуховом восприятии, с одной стороны, вполне определенно выступают как акт коммуникации с провозвестником судьбы, а с другой стороны, сближаются с формами речевого общения человека с мифическими существами и могут принимать вид обычной беседы (вопросов и прямых ответов), что само по себе разрушает жанр гадания как такового. Данные гадательных ритуалов представляют чрезвычайно ценный материал для изучения вторичного, символического значения акустических стереотипов, освоенных народной культурой.

Глава десятая

СЛАВЯНСКИЕ ФОРМУЛЫ-ПОВЕРЬЯ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДЕТЕЙ

Хорошо известные шутливые формулы *детей приносит аист* или *тебя нашли в капусте* являются вариантами большого корпуса своеобразных текстов традиционной культуры, призванных объяснить детям факт их появления на свет. Долгое время они оставались вне поля внимания как собирателей фольклора, так и исследователей. Единичные примеры изредка встречаются в этнографических описаниях, посвященных ритуалам, связанным с родами и уходом за ребенком. В конце 60-х гг. специальный вопрос «Откуда берутся дети или кто их приносит?» был включен в программу Польского этнографического атласа, разработанного под руководством Юзефа Гаека [PAE, 1969]. Насколько нам известно, публикация этих материалов (если их удалось собрать) до настоящего времени не осуществлена. В последнее время ситуация несколько улучшилась в результате целенаправленного сбора материалов на Украине и в Полесье. В связи с тем, что соответствующий вопрос «Откуда берутся дети?» был предусмотрен в анкете-вопроснике, составленной для этнолингвистического изучения Полесья [ПЭС, с. 24], в Полесском архиве к настоящему моменту скопилось значительное количество текстов (около 480 вариантов ответов), собранных в ста двадцати обследованных пунктах. К сожалению, мы не располагаем сведениями о белорусской и русской традиции бытования подобных формул за пределами Полесья, зато заметно улучшило общую ситуацию появление замечательной новой работы киевского этнографа Н. К. Гаврилюк, которая проанализировала все основные типы формульных мотивов и представила украинские данные в географической проекции. По наблюдению автора, тематический состав этих текстов может быть сведен к следующим типовым моделям: 1. Подателями детей выступают животные и птицы, растения, природные стихии; 2. Дети посылаются Богом или их приносят реальные персонажи (баба, цыгане, странники); 3. Детей покупают [Гаврилюк 1993, с. 176–196].

Материалы наших полесских экспедиций составляют с украинскими данными единую традицию. Корпус полесских текстов

наиболее репрезентативно представлен записями из Брестской и Гомельской областей (записи из шестидесяти двух пунктов); свидетельства украинского Полесья собраны в сорока шести селах (Житомирская, Черниговская, Ровенская, Волынская и Сумская обл.); единичные варианты имеются из Курской, Брянской и Калужской обл.

Детей приносит аист. Эта формула, широко известная в фольклоре европейских стран, оказывается одной из наиболее популярных и в Полесье. Зоной ее интенсивного бытования является западное Полесье; по мере продвижения на восток степень ее популярности ослабевает. Подобная ситуация отмечается, согласно данным Н. К. Гаврилюк, и в целом по Украине [Гаврилюк 1993, с. 182]. Показателем затухания традиции в периферийной зоне восточного Полесья можно считать бытование минимальных формул, констатирующих лишь сам факт, что младенца *бусел прынёс*, тогда как на территории активного распространения фиксировались более многообразные типы текстов: «Бусько з кубла выкинуў» [ПА, Олтуш], «Буська у комин кинуў» [ПА, Кривляны], «Бусэнь камушком з неба кинуў» [ПА, Мокраны], «Бусель прынёс да спустил у коробцы» [ПА, Рясное], «Бусел прынис и вкынуў» [ПА, Руда Красна]. В аналогичных карпатских вариантах упоминается ряд дополнительных подробностей, касающихся как действий аиста (принес, бросил, спустил, потерял), так и локативных характеристик (аист кладет ребенка на хату, на порог, в огород, в коноплю, на грушу, спускает его через дымоход) [Гаврилюк 1993, с. 179–180]. Широко известны сходные поверья у западных славян. Кашубы, например, объясняли детям, что аист вытаскивает новорожденных из болота, из моря, приносит людям в коробе, в корыте, сбрасывает в дом через печную трубу; или он бросает лягушек, которые, пролетая через дымоход, превращаются в грудных детей [Sychta, t. 6, s. 261–262]. Подобным же образом в лужицких поверьях аист якобы приносит детей в коробе, корзине или корыте [Schulenburg 1882, S. 108].

Из других птиц в полесских и украинских материалах детей могли приносить: ворон, журавль, гуси, ястреб, *птушка*. Судя по польскому вопроснику, этот орнитологический ряд представляли: лебедь, гусь, журавль, ястреб, коршун, ворон, кукушка, чайка [PAE 1969, s. 72].

Значительно реже посредниками, приносящими младенца из отдаленного пространства, выступают животные; по нашим материалам, только заяц: «Зайчык нёс да и патерял мальчика» [ПА, Злеев], «Дитэй знаходяць ў капусти, а ў капусту их прыносить зайчык» [ПА, Мокренщина]. В мотивах украинских формул упоминаются корова и свинья: «Корова на рогах принесла» [Гаврилюк 1993, с. 182].

Младенец падает с неба. Мотив небесного или божественного происхождения детей представлен заметным числом текстов (более пятидесяти записей), которые бытуют в двух формах: «младенец упал с неба» или «с неба его спускает Бог», иногда срастающихся в одном тексте: «З неба упало дитя — Бог скынуў» [ПА, Чудель]. Действия божественного персонажа чаще всего определяются глаголами *бросать, сбрасывать*: «Бог искинуў Алёнку з неба — тяпер буде наша» [ПА, Челхов]; «Из неба Бог скидае — летит, летит хлопчык» [ПА, Заспа]. Но в некоторых вариантах вводится мотив «ребенка спускают с неба по нитке»: «Бог на нитоцы спустиў» [ПА, Хоромск]; «Цябе з неба на золотой вяроўцы спустили» [там же]; «Бог пачо́вочками спустил з неба» [ПА, Возничи]; «Бог з неба на красной нитачки спустиў» [ПА, Голубица].

Особенностью этой тематической группы формул о небесном способе появления младенца является их бытование в виде рифмованных текстов. Вот несколько примеров: «Ты з неба упала, а я поймала» [ПА, Дягова]; «Ты з неба впаў да ды́бки стаў» [ПА, Ковчин]; «Буў на нэбо, ўпаў на сто́ўпчык да й зробыўся хлопчык» [ПА, Березичи]; «Из неба упаў да ў де́жэчку попаў» [ПА, Золотуха]. Тенденция зарифмовывать подобные формулы иногда приводит к их значительному (по сравнению с другими группами) текстовому разрастанию: «Из неба упаў да ў ступу попаў, а з ступы вылез да во яки вырос» [ПА, Заспа]; «Буг мене кинуў на хвою, а с хвои — до долу, да даў Буг мени добру долю» [ПА, Выступовичи]. В ограниченном ареале западного Полесья популярна типовая формула, основанная на постоянной рифме «овэс — небес»: «Маты жала овэс, да ты упаў з небэс» [ПА, Березичи]; «Бацько сияў овэс, а я упаў з небэс» [ПА, Ветлы]; «Твий батько виз овэс, а ты упаў з небес» [ПА, Вешня]; «Муй бацько сияў овэс, я упаў з небэс, стаў на сто́ўбчык да й зробы́ўся хлопчык» [ПА, Радчицк].

Младенца приносит вода. Незначительную по объему группу составляют формулы, в которых средой появления ребенка называется вода: речная, озерная, болотная, дождевая (по материалам ПА, всего двадцать свидетельств). В качестве наиболее характерных выступают здесь глаголы *ловить, поймать* по отношению к субъекту действия и *плыть* по отношению к объекту вылавливания: «Дитэй ловлять на ричцы» [ПА, Каменка]; «Тебе ў ре́цце паймали» [ПА, Вел. Весь]; «Баба ў болоте зловыла» [ПА, Рясное]; «На ри́цци зловылы, як дитя плыло» [ПА, Бездеж].

К такому минимальному тексту могли присоединяться дополнительные уточнения, мотивирующие появление людей у воды: «Пашла на канаву мыть <т. е. стирать>, аж плыве дитятка па ваде, я злавила» [ПА, Мал. Автюки]; «Ехали лодкой да паймали ў ваде» [ПА, Стар. Боровичи]. Иногда пребывание ребенка в воде объяснялось тем, что его нес и уронил аист: «Бусел нясе́ть ў клюви. Сел на балото и упустиў яго <младенца> ў воду — я забрала» [ПА, Челхов]. Еще один вариант этого мотива может быть представлен в виде формул о выпадении ребенка вместе с дождем: «Пашоў великий дождь да ты ўпала» [ПА, Мал. Автюки]; «Дошч пашоў — ты з неба упаў ў сту́пу» [там же]; «З дашчо́м упаў з неба» [ПА, Дубровка].

Более значительное количество таких формул, собранных Н. К. Гаврилюк, позволил ей выделить ареал их преимущественного распространения в центрально-правобережной зоне Поднепровья. Особенностью украинских вариантов можно признать то, что субъектом действия обнаружения детей в воде почти неизменно оказывается некая *баба*, часто именуемая Марийкой («В болоті баба Марийка найшла»). Кроме того, в украинском материале более определенно выделена роль воды как стихии, самостоятельно приносящей детей: «Вода принесла. Я вийшла на двір, коли вода біжить і дитинку несе на воді. Я піймала» [Гаврилюк 1993, с. 191].

Как можно было заметить, в рассмотренных группах формул сообщается, что новорожденный был доставлен родителям из какого-то мифического пространства при содействии божественной силы, птиц, животных, с проточной водой, то есть внимание акцентируется на факте перемещения ребенка из чужого пространства в мир, принадлежащий человеку.

Однако наиболее популярной в восточнославянском материале оказывается группа текстов с мотивом — *ребенка находят в растениях*. Это самая продуктивная модель среди всех типов формул о происхождении детей. Она представлена многообразными вариантами растительно-локативных форм: детей находят среди огородных культур, в злаковом или конопляном поле, в траве, цветах, кустах, в лесу, на деревьях, пнях. В наших материалах эта тематическая группа составляет более половины всех текстов. Согласно выводам Н.К.Гаврилюк, доминантная формула этой группы — *нашли в капусте* — характеризуется высокой степенью бытования на всей территории Украины, за исключением крайнего западного района, ограниченного с востока линией рек Горыни и Збруча [Гаврилюк 1993, с. 186]. В наших материалах *формула нашли в капусте* тоже оказывается ведущей. Ее текстовым ядром является сочетание глаголов *искать, найти, поймать, брать* с локативным уточнением (*в капусте*). Дополнительные мотивы могут быть связаны с характеристикой поведения найденыша (*сидел, лежал, кричал, плакал*) или с хозяйственной деятельностью нашедшего «Пойшла я капусту палоць, а ты там ляжыш» [ПА, Туховичи]; «Мати пойшла ў кочаны́ да найшла девочку» [ПА, Тонеж]; «Пашоў ў гаро́дь: ляжыть тамака деучка, чы ў капусти, чы ў гурка́х» [ПА, Челхов]; «Ты ў капусте крычал, я забрала» [ПА, Мощенка]. Эти формулы могли выступать и в безличной форме: «Дитя з капусты прышло». Реже, чем капуста, упоминаются другие огородные культуры: детей якобы находят в картошке, горохе, кукурузе, среди лука, огурцов, тыквы, свеклы или вообще «ў гаро́де»: «Ходила мати гуркы выбирать да найшла тебя у огороде» [ПА, Вышевичи]; «Картопли я копала, а вона сидить, вылупила вочы» [ПА, Золотуха]; «Из кала́чыкаў <из кукурузы> ты вы́скочыў, я паймала» [ПА, Дягова].

По таким же структурным моделям строятся формулы, в которых детей находят среди полевых культур (в овсе, гречке, жите, конопле): «Поймали тебе ў коно́плях» [ПА, Бочечки]; «Снапочок вьязала да ў жыте нашла» [ПА, Семцы].

За пределами освоенного человеком природного пространства (поле, огород), детей, согласно анализируемым текстам, можно было найти в диком поле, в траве, цветах, в крапиве, репей-

нике, в кустах: «ў траўце тебя знайшли», «на поле вырос», «дитэй знаходять ў ягодах або кви́тах». Иногда подобные сообщения приобретали вид более пространного текста: «Баба Арина чу́е — на поле ў крапиви крычало» [ПА, Заспа]; «Ко́рчочок стоить, шось ворушется ў кве́точках; як я туды подхо́дю — аж то хлопчык лежыть» [ПА, Боровое].

К этой же группе растительно-локтивных формул относятся и такие, в которых местом обнаружения ребенка выступают деревья, пни. Среди пород деревьев называются и лесные, и садовые: верба, береза, дуб, сосна, яблоня, груша, слива, однако приоритет отдается груше и вербе. Основная часть таких формул фиксировалась в Житомирской обл.: «тебя баба на верби зловыла», «баба з грушы прынесла», «дитэй знаходять на груши, або на вэрби», «струсылы тебя з груши». Иногда отдельным видам деревьев приписывалась женская или мужская символика: например, девочкам объясняли, что их сняли с березы, а мальчикам, что их нашли на дубе [ПА, Замошье]. Нередко в текстах содержится сообщение, что новорожденных находили якобы во время сбора грибов и ягод в лесу: «Дед и баба ходили по грибы, там ты сидел ў кустиках» [ПА, Грабовка]; «Была я ў ле́си, щепала арэхи, ты там ў крапиве плакаў» [ПА, Мал. Автюки]; «Пашла я ў лес па ягады, а там Ягорка крычыть» [ПА, Челхов].

Значительно реже встречается мотив о нахождении ребенка в других местах природного ландшафта: на берегу реки, на песке, под мостом, в куче листьев, на меже, в борозде, на дороге.

Обращает на себя внимание тот факт, что практически все тексты строятся на основе двух ведущих моделей, стержнем которых оказываются глаголы *приносить* и *находить*, причем оба типа легко контаминируются в расширенном варианте формулы по следующей схеме: «некто принес ребенка — оставил в определенном месте — люди нашли и забрали». При этом, если пребывание младенца в воде, огороде, на дереве мотивируется часто тем, что туда его принес и бросил аист, другая птица, животное, Бог, то факт обнаружения его на дороге, как правило, объясняется тем, что *младенца потеряли странствующие люди*. К их числу относятся прежде всего цыгане, евреи и другие персонажи, символизирующие «чужой» этнос, либо те, чьи занятия связаны с путешествиями и поездками: купцы, гончары, нищие, палом-

ники, тряпичники. Их действия обычно определяются в текстах следующим образом: «ехали и потеряли младенца», «проезжали мимо и сбросили с воза», «ночевали у дороги и оставили дитя»: «Цыгане йихалы да покынулы <ребенка>» [ПА, Онисковичи]; «Цыгане загубили да мы найшли» [ПА, Хоромск]; «Цыгане ехали да вот патерали цыганёначка» [ПА, Челхов]; «Старцы загубили да пуд тую берозу кинули» [ПА, Стодоличи]; «Ехали украинцы, тебя скинули з воза, я табе трапила» [ПА, Мал. Автюки].

К этой же группе примыкают формулы с мотивом *купли-продажи*, которые, как правило, имеют вид кратких сообщений о том, где или у кого купили ребенка: «у цыгано́ў купили», «жыд продаў», «шли грахо́ўцы <жители соседнего села Гроховка> на ярмарку ў Ло́ев да прыне́сли тебя ў мешку́, — мы купили» [ПА, Ручаевка].

Если учесть все рассмотренные мотивы, то появление ребенка на свет выглядит во многих случаях как два этапа его перемещений: сначала с помощью мифических помощников (птиц, животных, природных стихий) или странствующих «чужих» людей он доставляется из отдаленного пространства в мир, окружающий человека (т. е. мотив *чужой приносит младенца*), а затем сам человек обнаруживает новорожденного в своем пространстве и забирает себе (мотив *человек находит*). Смешанную группу, объединяющую оба мотива (*чужой приносит издалека* и *свой вносит в дом*), образуют формулы, в которых действующим лицом оказывается *баба* или женские мифические существа (русалка, полудница): «Баба тебя из леса принесла», «Баба в болоте поймала», «Носила баба тебя у корзинце, а я взяла».

Тот факт, что субъектом действия доставки ребенка в дом выступает некая *баба*, позволяет видеть в этом персонаже, с одной стороны, намек на бабу-повитуху (ср. «Баба табе принесла, пуповая баба»), с другой стороны, слово *баба* в некоторых текстах явно осмысляется как термин родства (ср. «Наша бабка тебя нашла» или «Бабушка в подоле принесла»). Наконец, с третьей стороны, не исключается и значение этого слова как мифологического персонажа или как существа, символизирующего собой родового предка (ср. упомянутые выше украинские данные о мифической «бабе Марийке», вылавливающей детей в болоте). Этот мотив имеет аналогии в западнославянских и немецких форму-

лах, в которых некая *Bademutter* вылавливает младенцев в глубоких омутах рек и озер с помощью корзины, причем лужицкий термин *Bademutter* определяется и как 'баба-повитуха', и как мифическое существо 'водяная мать' [Schulenburg 1882, S. 108]. Судя по вопроснику Польского этнографического атласа, у поляков типичными являются мотивы о том, что детей приносят: богинка, житная баба, русалка, полудница.

За пределами основного состава наиболее популярных формул, построенных по универсальной модели (младенца *приносят* или *находят*), остаются единичные тексты с интересным мотивом *ребенка вырезают из полена*, которые обнаруживают признаки сказочной прозы или мифических преданий. Так, в Полесье были записаны рассказы о том, как в бездетной семье хозяин пошел в сарай и вытесал топором из полена человечка, а хозяйка положила его в колыбель и покачала, после чего ребенок ожил и заплакал: «Не було́ ў мене́ дитэй, а дид пошоў и вырубаў такый сучок, а я його ў колыску зложыла и колыхала — и зробы́ўся рэбьёнок» [ПА, Онисковичи]. Ср. также другие варианты: «Пошоў ў сарай батько да топором вы́тясаў» [ПА, Ласицк]; «С пня вытесали. Узяли такую кало́дачку, вытесали — да дзиця и заплакало» [ПА, Дяковичи]. Этот мотив восходит к широко известным мировым антропогоническим мифам о создании первых людей из дерева.

Из других нетрадиционных формул можно назвать такие, которые связаны с редким мотивом *ребенка находят в конском навозе*: «Кони высрали, ў ко́нях табе найшли» [ПА, Дубровка]; «Кабула пёрнула — и вискочыло <дитя>» [ПА, Вел. Поле]; «Кабула ўсрала, варо́ны разгрэбли, и мама тебя ўзяла» [там же]; «Кабула вы́пурдэла» [ПА, Барбаров]. Всего несколько формул зафиксированы также с еще одним редким мотивом *младенца нашли в ступе при толчении зерна*: «У ступе просо толкли да тебя и вытолкли» [ПА, Кочище]; «Пошли мак толкти и нашли» [ПА, Хоробичи].

* * *

Рассмотренный корпус формул-поверий, объясняющих происхождение детей, представляет собой, таким образом, весьма ценный источник для реконструкции мифологической картины

мира славян. С одной стороны, мотивы подобных текстов содержат отголоски антропогонических мифов (происхождение людей из цветов и растений или вырубание человека из дерева); с другой — в них отражаются представления о том, что новорожденные присылаются на этот свет из потустороннего мира (показательны, например, пути передачи детей с птицами, животными, с водой или падение их с неба, прорастание на растениях); наконец, с третьей стороны, в ряде текстов проявляется функция вербального оберега, призванного защитить младенца от злых сил.

Особый интерес вызывает такой загадочный факт, как практически полное отсутствие зимней символики в текстах. Появление детей на свет неизменно соотносится с моментом весенне-летнего пробуждения, расцвета и плодоношения природы. Об этом свидетельствует, в частности, один из популярных мотивов — *детей приносят птицы*. В некоторых текстах это событие прямо связывается с весенним прилетом птиц: «Весною прылецяць ташэчки да й прынэсуць брацика ци сестричку» [ПА, Оздамичи]. То же можно сказать о тематической группе, основанной на мотиве воды, дождя. По наблюдениям Н. К. Гаврилюк, для украинских формул этого типа характерна лексика и фразеология, отражающая представления о весенней талой воде, о первых весенних ручьях [Гаврилюк 1993, с. 190].

Но наиболее ярко выражена связь появления новорожденного с вегетацией растений: дети не только оказываются в зарослях трав и цветов, их находят среди овощей, ягод и грибов, в злаковом и конопляном поле, в кустах, стряхивают с деревьев и даже обнаруживают внутри овощей: «Прыне́сли гурко́ў, разрезали — а там хлопчык» [ПА, Хоробичи]. Создается впечатление, что в системе восточнославянских поверий о происхождении детей растительный код играет наиболее активную роль. Он же оказывается ведущим и в терминологии названий внебрачного ребенка. Как показано в специальной работе Г. И. Кабаковой, основные типы таких названий у разных европейских народов совпадают с рассмотренными полесскими формулами: «сын трав», «кустов», «ребенок из цветов», «найденный в капусте», а среди славянских наименований, относящихся к внебрачному ребенку, характерны такие, которые наряду с растительной символикой (*капустничек, крапивничек, самосей*) содержат также мотивы о случайно

найденном младенце (*найдак, найдёнок, найдзен*) или о его божественном происхождении (*байструк з божых рук*) [Кабакова 1992, с. 94–105].

То, что потомство доставляется людям из потустороннего пространства в земной мир именно в весенне-летний период, может иметь связь с поверьями о сезонном появлении в это же время душ умерших родственников [1]. Представления о том, что с весенним пробуждением земли ожидалось и появление умершего в виде птицы или цветка, сохранилось в мотивах белорусских похоронных причитаний: в них к покойнику обращаются с вопросом: «с какими пташечками ты прилетишь?» или «в каком садочке зацветешь?» [ППГ, с. 254, 363].

Вместе с тем и такие, казалось бы, обыденные и далекие от мифологических интерпретаций мотивы, как *ребенка нашли на дороге* или *купили у цыган* и подобные, — тоже отражают определенную магическую практику, с помощью которой старались защитить новорожденного от воздействия вредоносных сил. Речь идет о таких формулах, в которых специально акцентируется мотив о «чужеродности» ребенка, т. е. демонстративно отрицается факт его принадлежности данным родителям: младенца якобы покупают у цыган или случайных путников, подбирают на дороге. Эти мотивы прямо соотносятся с известными у славян магическими приемами символической «купли-продажи» младенца, если он родился в семье, где часто умирали дети. Например, украинцы Закарпатья совершали подобный ритуал следующим образом: родители передавали ребенка через окно чужой женщине, у которой все дети живы; она «платила» за него символическую плату и говорила: «Ни мать, ни отец ни на этом свете, ни на том не имеют с ребенком никакого дела»; затем женщина вносила дитя в этот же дом, клала его на стол со словами: «Расти, потому что ты — мой!», после чего он получал имя *Продан*. Такими обманными действиями пытались продемонстрировать, что ребенок не принадлежит своим родителям, чтобы отвести злой рок, преследующий данную семью [Богатырев 1971, с. 251–252].

Еще более сложные магические инсценировки разыгрывались у южных славян в тех случаях, когда новорожденный по-

[1] См. подробнее об этом в главе пятой, раздел 2.

являлся в семье, в которой до того один за другим умирали грудные дети: сразу после родов старшая в семье женщина поднималась на чердак и громко кричала: «Родился у дьявола дьяволенок» или «Родила волчица волка» [Толстая 1992, с. 52]. Вариантами подобных магических действий, направленных на предотвращение детской смертности, были у южных славян следующие: родители приглашали в кумовья инородцев (т.е. «чужих»); делали вид, что продают младенца кому-нибудь из соседей; оставляли его на перекрестке дорог, чтобы ребенка нашел случайный прохожий; устраивали ритуальную «кражу» новорожденного, которого затем «укравший» возвращал родителям; давали детям имена со значением «найденный», «подброшенный» [Толстая 1992, с. 53–58]. Так в разных формах реализовался в магической практике мотив чужого, случайно найденного, купленного, посланного божественной силой ребенка, находящегося под опекой высших сил. Такую же апотропейную роль, по-видимому, выполняли некогда и рассмотренные в этой работе полесские формулы типа *купили у цыган*, бытующие нынче в виде ответов на вопрос «откуда берутся дети».

Можно предположить, что функцию отвращения злых сил имели и такие (гораздо более редкие) шутливые приговоры, как *кабула выпурдэла* и подобные. В их семантике, с одной стороны, можно усмотреть связь с мотивом *происхождения ребенка от животного*, ср., например, следующие примеры: «свинья принесла ребенка» или «овца котила, а тетка подхватила <о младенце>». Но, с другой стороны, использование такой необычной символики, как *обнаружение ребенка в конском навозе*, могло иметь и обереговую, отпугивающую функцию, защищающую младенца от порчи. Некоторые аналогии отмечаются в болгарских вербальных оберегах, используемых в ситуации, когда надвигался вихрь, называемый «самодивским ветром»: чтобы он не затронул оказавшихся на его пути и не покалечил, следовало прокричать ему навстречу: «Гадни сме, усрани сме, помочали сме се!» (т.е. «загаженные мы, выпачканные в испражнениях») [Георгиева 1993, с. 178].

Таким образом, ключевой идеей формул о чудесном происхождении детей является, с одной стороны, вера в то, что потомство присылается людям из потустороннего мира, а с другой, эти обманные тексты, бытующие в народной культуре в виде ответов

на детские вопросы «откуда меня взяли», выполняли охранительную функцию и некогда были призваны защитить новорожденных от вредоносного воздействия злых сил. Отголоски подобных мотивов иногда находят отражение в детском фольклоре. Ср., например, детскую дразнилку, записанную в Архангельской обл.: «Я не татькин сын и не мамкин сын, я на ёлочке рос, меня ветер снёс» [ПА, Городецк], в которой содержится как мотив отрицания родства со своими родителями, так и намек на растительное происхождение ребенка.

ПРИЛОЖЕНИЯ

ПОВЕРЬЯ О РУСАЛКАХ:
Материалы из Полесского архива

В приложении публикуются полевые материалы, собранные участниками Полесских экспедиций (проводимых в 1974–1986 гг. под руководством Н. И. Толстого по специально составленной программе), которые хранятся в Полесском архиве Института славяноведения РАН. Для удобства чтения запись диалектных текстов дается в несколько упрощенном виде. В угловых скобках помещаются: реплики собирателей; слова, проясняющие смысл сказанного; фрагменты краткого изложения содержания; пропуски в тексте. Каждая запись документируется названием села, остальные данные можно получить из общего списка населенных пунктов *. Публикуемые записи представляют собой ответы на вопросы о поверьях, связанных с русалками (пункты 1 и 2 программы «Народная демонология»).

I. Имена, названия

На всей обследованной территории сохраняется по преимуществу термин *русалка*. Приведенные ниже варианты названий фиксировались лишь в некоторых селах.

«Де́тьми мы боялись ходить ў рожь. Там пугали <духи> по имени *ним*... С краешку поля сорвём воло́шки, а дальше боимся идти, потому что там *ним* схватит» (Олтуш).

«Як воло́шки ходили рвать, <родители предостерегали>: „Хай-но зараз русалки выйдуть з жыта — то ни́мка ў жы́тови, то русалка там була́“» (Олтуш).

«Нэ йды ў жыто, там ни́мка. Вона, кажуть, крычыть так: „*ним-ним-ним!*“» (Олтуш).

«На Ро́зыгры нэ шлы на полэ, бо на тые Ро́зыгры *са́ўка* ходыть да буде лякаты на поли. Яна може буты як жэншчына, и як деўка, и як пташка... Як тую *са́ўку* стрэ́тыш, то можэ хоро́бою наградыты» (Ласицк).

---

* Ссылки на Полесский архив при указании села нами опущены.

«У нас от на Ро́зыгры жэншчына полола про́са. Тая прылятела и доўбну́ла ў голову. Это *са́йка* була — и полетела!» (Ласицк).

«Это, например, умерла у меня деўчы́нка, и она уже буде *смуля́нкой* называтися. Як вяли́ка де́ўка помре́ — то *русайка*, а як дитя — то *смуля́нка*» (Радчицк).

«*Смуля́нка* ходыла ў жыти, мы боялися. Молодые деўки умирали... Ее нихто не ба́чыть, ту *смуля́нку*» (Радчицк).

«*Ма́йки* — де́ўки таки ўсе ў белом, лохматые, глаза светятся... И мушчына мог русалкой стать. Он главный тада у их буў. *Майпу́н* звали. А *ма́йки* — то нехрэшчоны де́ўки» (Старые Боровичи).

«*Ня́вкэ* ходят на Ро́зэгры, ў той день клали полы́н за пояс» (Днесторовка).

«А шчэ русалка могла зделацца *мертвяко́м*. И после, як поиграеть на Гряну́ <неделю>, дак ў мо́гилки уходить» (Старые Боровичи).

«*Железня́чка* — де́ука ходить, ўся железная, русаўка, ў белом, с распушчаными валасами» (Картушино).

«Не йди к колодцу! Там руса́ўка вылазить <детям говорили>. Щас привяду *зелезня́чку*, — яна табе во́чы назад зделае» (Картушино).

II. Генезис

1. Умершие или родившиеся на Троицкой (на Русальной) неделе

«Та́я русалка, шчо на Русальном ты́жни ро́дицца и на Русальном умре» (Рясное).

«Хто ро́дится и хто умре на Русалном ты́ждни, — бу́де приходить русалкою. То жэншчыны, волосы длинные распушчэны, по жыте бегають, як жыто цветёт» (Рясное).

«Цэ та, што помре або родицца на Русалный тыждень» (Боровое).

«Як на Играно́й неделе деўка умре, — ў руса́ўки по́йде» (Золотуха).

«Хто умрэ ў Русальный ты́ждень, то та де́ўка ро́бицца русалка... Да де ж яны жывуть? Просто показуюцца ў лесу, на доро́зи, ў жыти» (Червона Волока).

«Хто ро́дицца на Три́йцу, венчаецца и помирае на Три́йцу, — оны як ди́ўки, идуть, собираюцца гурто́м. Волосы ў их до́ўги, распатло́ваны, фату́ одевають, ленты...» (Вышевичи).

«Як девочка на Трыйцу родилась и умерла — то уже зако́нна русалка. Мо́ей матери маты родилась на Трыйцу, замуж выйшла на Трыйцу и померла на Трыйцу, — цэ уже называецца русалка полностью, настояшча уже русалка. Ходила ў хати, уже она мэ́ртва, а ходила будто ў хату...» (Вышевичи).

«Ди́ўка, котора на Трийцу родилась, повенчалась да помэрла. Она из мо́гилки ўстае́ и становится руса́ўкой» (Вышевичи).

«Катора умрэ на Тройцу, ў русалку перетвора́ецца. Не мужыки, а женшчыны» (Дяковичи).

«Хто умре на Тройцу, то русалкой буде. Па жыту ходили русалки, — жэншчыны молодые, неодетые, волосы распушчаные» (Дяковичи).

«Як на Русалном тыждни дивка умре, яна идзе ў русалки» (Спорово).

«Хто на Гряну́ху умрет — русалка. Яны приходят к сваему двару... Потом знов ховаюцца ў ямку <т. е. возвращаются в могилу>» (Семцы).

«<Кто родится или умрет на Троицу> — чы мужчына, чы женшчына — русалкой буде. Она ў белом и косы распушчэны» (Дягова).

«Русалкы — цэ которы умирали на Святу́ <в троицкие праздники>. Их обсевают маком святым <при похоронах> и ў ямку сеють мак. Усех, хто умер <в это время>, дак святым маком обсевают, шчоб не ходили» (Дягова).

«Хто умре ў русальный понядилок или на Святой нядели, — станет русаўкой. Это плохо, — стары́е казали» (Плёхов).

<Откуда берутся русалки?> «Цэ мэ́рлые. Ну, се була Тройца да тыждень сей трое́чны, дак хто ужэ умре на сей тыждень, на трое́чны, дак цэ уже русалка она вечна... Кауть, по болота́х по жыта́х идуть да спевають» (Копачи).

«На Русалны тыждень русалки ходять, хто уже умрэ на Русалны тыждень, — то уже русалка. Тогды яны збираюцца и хо-

дять, тыя русалки. Гуду́ть, нэ можна разобрать, — цэ ж мэ́рлые. У тэй тыждень як умрэ, то уже шчытаецца оно русалка» (Копачи).

«Котора умрэ на Русалном тыждни — буде русалка. Они на Русалны тыждень ро́дяца и умруць. Брати́ха родила двойнята и поме́рла, — то уже русалка буде, она буде ў год раз <приходить> як жыто красуецца» (Стодоличи).

«Як умре на Тру́йцу — чы деўка, чы жо́нка молодая — то буде росалка» (Журба).

«Дитя уро́дица на Русалочный тыждень, то цэ, кажуть, будет русалка, — як умре» (Журба).

2. Утонувшие женщины (в любое время или на Русальной неделе)

«Як утоне деўка, — то уже русаўка. Выйде по жыту красова́ти. Перед Купалой» (Радчицк).

«Таки́е, шчо сами́ то́пяцца, цэ она обязателно буде русалка» (Рясное).

«Як людь́ина утопица ў Святу́ нэдилю — то русалка. Воны ў жы́ти, выходять и спивають, пока Свята́ нэди́ля не про́йде. А тады ховаюцца ў жыто» (Олбин).

«Утоплены мушчыны становяцца водяными, а женшчыны — русалками» (Выступовичи).

«Сама на себе смерть накладёть, зата́пливаеца, маладая девушка — и становились русаўками» (Картушино).

«Русалки те люди, шчо тонуть, утопленники, — и на Русалны тыждень. Если на Русалны тыждень утопицца или помрэ, то уже шчытаецца русалка. От, у нас дядька на Русалном тыжни умер, — о, то шчытають, шчо он уже буде русалкой» (Копачи).

3. Души умерших некрещеных или малолетних детей

«Русалками становятся таки́ ди́тки малэ́ньки, кото́ры помирають нэ хри́шчены. Воны ўсё веночкы ходили сплитали по жытови...» (Радеж).

«Як малэ́нька дыты́на умрэ, то пиде ў русалкы, безгрэ́шна. Казалы, дытына нехрэшчэ́на умрэ́, то як русалка иде, плаче, бо хрэста́, кажэ, хо́чу» (Красностав).

«Хто русалкой стал? Да нехри́шчэные дети. Их на канаве закапывали. Вот откуль русалка и взялася. И ў рэчке русалки тые ё... Это неживые дети як ро́дятся, — их матери не ў мо́гилки клали, а ў канаву. Или мать умрет, не разро́дится, — то ребёнок будет русалкой» (Челхов).

«Как помре дитёнок нехри́шчаны, из няго получаецца русаўка» (Картушино).

«Вмэ́рла дытына мала́я — то русаўкы звалиса» (Забужье).

«Росалкы — цэ мэртвии, котори нэхристе́ни умирають между Тройцэю и Вшэ́стьем, — и як дивчина и ходить» (Червона Волока).

«Дитя некрэшчо́но як закопають — русалкой становицца» (Оздамичи).

«Русалки те, хто малэ́нькие умирают, пра́ведные, шчэ не нагрэшыли... Нехрэ́шчене дитя, ро́дыцца и без хрэста помирае» (Олтуш).

«Русавочкы после Троицы ходют. Таки́ манэ́ньки. То́и диткы́, шо умирают нехры́шченые, нэ гришные... Тильки малэньки диты, хорошие диты. Они з раю, од Бога посла́ны» (Олтуш).

«Умрэ нехрэщенэ дитя, мать говорит: „ў мене девочка пу́йде ў русалкы“» (Хоробичи).

«Дитя як умре нехрэ́шчэное, то ў ночы плачет. Какая жынка умная, то кинет — де чуты голос — хустку и говорит: „Если хлопец, то <будь> Иван цы Степан, а як дивчына, то — Ганна цы Катерына! Дару́ю я тебе и хрэшчу я тебя!“ Это русалка» (Ветлы).

«Если русалка побачит человека, — буде ўслед итти и просить: „Перэхрэсти́ меня!“ Тады она уже не буде русалкой» (Картушино).

<Если окрестить русалку, наделить ее именем, то она уходит на тот свет> «Русаўки ў рецэ бувае. Будуть до тех пор у воде, пока им нихто хрэста́ нэ дасть, нэ назве́ их именем и нэ перекрестит. И тогда вони выходють <из воды> и идуть на кладбишчэ» (Мокраны).

4. Обрученые девушки, умершие до свадьбы

«Если невеста умирает, дивчина засватана, уже ей замуж итти, вона в то времья умирае, не выйшовши замуж, — то вона превращается ў русалку» (Онисковичи).

«Як ди́вка запы́та, зару́чэна умре до свадьбы — вона русалка. Ходить по жыту, пужае. Як кончицца Троица, понеделок — Ро́зыгры, то нема́ их, русало́к, не пужають» (Оздамичи).

«Як помрёт запы́тая девочка, вот она тогда ходит по жыту» (Муховец).

«Котора диўка зару́чена умрэ, то, ка, это русалка, вона по́йде ў русалки» (Хоромск).

«Дивка засватана умрэ, — живэ́ ў жыте. Косы распушчэны, багато косныкоў <лент>» (Ополь).

«Гэто вроде казали, як запоины зроблять и котора помрэ, то вона пидэ русалкою. Як вона запытая да помрэ» (Нобель).

«Которые умирают диўчатами, — уже будуть на тим свети русаўкы. Як диўка зару́чэна да умрэ, — то уже зро́бицца русаўка. Например, взял жених з диўкой заручы́ўса, а свадьбы не було́, и от если она замуж не пошла, на ее гово́рать: „Росаўка!“ — дразнять. Она буде <после смерти> росаўка» (Ласицк).

«Тая русалка, котора деўка замуж иде — да поме́рла» (Гортоль).

«Дытына як вмырала на Русальныцю, то казалы — ў русалкы пидэ. Так са́мо, як ўмырала молодыця на вэси́лли, — в вэлёнови (т. е. в свадебной фате) и хоронылы» (Андроново).

«Ўроди, як диўчына умре, получаецца росаўка. Если тая девочка заручо́на умерла, она воскресе, буде русалкой» (Онисковичи).

«Як молода перед весиллям умрэ — русаўка. Бы молодая <т. е. выглядит, как невеста>: ко́снықы, венок, косы распускалы. Бы дивка молода, хороша... Ходят, як красуе жыто» (Дружиловичи).

«Як умрэ незамужняя деўка, — яна з таго свету пошла по свету ходыты... Як запье жених деўку, то яна пераходить на русалоўку, — як помрэ» (Оброво).

«Як пуйде деўка замуж и веселле йдэ, и коровай уже поделили, — а як вона умре, то буде росалка» (Журба).

5. Те, что умерли незамужними

«Русалки — то дивчатки молодэ́ньки, шо вмырают» (Ветлы).

«Которы умирають девушками — русальницы тыи» (Верхний Теребежов).

«Котора девушка не выйде замуж и умре, — пийде ў русалки... На межах танцують. <Одеты> в чым мать одевала <на похоронах>: в белом платье и венке, как хоронили девушек» (Онисковичи).

«Як чэсна девушка умрэ, она становицца росаўкай» (Лопатин).

«Диўка як умрэ да сховають, — дак росаўкай скыда́юцца» (Лопатин).

«Хто деўками уме́рли, тыя, будто, с того свету выходять ў винку з лентоў — гэта русалкы» (Оброво).

«Хто умирае на Русальном тыждне из девок — той русаўка» (Тхорин).

6. Душа любого умершего человека

«Русалка — цэ мрэц, душа. Русалка — когда человек умер, вроде, тень то йе»; «Русалка — людына, жэншчына, як мрэц убираны» (Ветлы).

«Русалкою становляться тыи, которыи вжэ повмыралы: помэрлый батько, маты» (Дяковичи).

«От, кажуть, ходить русалка по жыту. Это мэрци, души умершие. Русалки ходят дви нэдили...» (Нобель).

«У Русальный тыждень умэ́рли виходять и по свиту ходять. Русалкы — то ўмэршии, то жинкы таки, покойныки, голи ў чом мать родила́. <А мужчины?> Не, мушчыны не!... Пэрэд Трийцэю в пьятныцю выходылы, а писля Трийцы назад на мо́глицы <уходили>» (Любязь).

«Русалки — мэрци, по жытове, по льнове, по полю ходять. Буў таки тыждень Русальный и вони ходылы. Ў би́лом ходят, на жынку похожы. Оны, можэ, с кладбишча выходят. Уходят после Русального тыждня назад на мисце» (Ветлы).

«Русалки с кладбишча встають и идуть... Бог душу выпустил, ходит она по миру» (Днепровское).

«Бы ўроде диўка бигае. Яе ж нема́, закопають ў зэмлю, але ўроде она буде бигаты, ходыты... Только як жыто красу́е. Их красота перыходыть на жыто, тэ́и девочки. Але потом замира́ють, як обыкновенные, которые мертвые лежать. Им Бог позволяе на один денёчек пойти покрасова́ты... часоў ў двэна́ццать дня, ў такое врэмя больше. Як жыто красуе ў поли. Дэ

воны деваюцца? Ну, вона ж мэртвая, вона ж назад ў ямку тую иде, до Бога ж не по́йде...» (Ласицк).

7. Убитые громом, про́клятые, «знающие» люди

«Убитые громом женщины становятся русалками» (Оброво).

«Русалки — это про́клятые дочери, есть такие матери, шо детей проклинають» (Заболотье).

«Нэ слухаюцца батькоў, урэ́дные такие, — то уже проклинають йих и воны становляцца русалками» (Нобель).

«Это закля́тые. Закля́ў родны батько свою дочку́, и вот она стала русалка» (Стодоличи).

«После Русальной недели уходят на мо́гылки. Русалка з людыны робицца. Шось вона знала, — добра людына не пойде ў русалкы» (Рясное).

«Казали, была земля незакля́тая, и хадили етые русалки. Бывало, придеть, сядеть и плачеть. А как поўноч прайдеть, — де и делась! <Кто такая русалка?> Жэншчына, екая уме́рла, до сорока дней каждый день ходила. Не любая, а катора за собою што-то знала, плохое дело» (Семцы).

III. Внешний вид

1. Молодые привлекательные девушки

«Русалки як девушки... у веночках, позаплё́таные, ў белом платейку» (Замошье).

«Молодыи дивчата у билых платтях, ў венке на головах, ленты ззаде» (Поворск).

«Маўкы — то русалкы, красивы, венок на голове, по жыти бродют» (Староселье).

«Кажуть, бы диўчата молодэ́ньки. Мальчыкы — шось не, нигды нэ кажуть. Гэт, кажуть, показуюцца як диўчата. Хоро́ши, распушчэны волосы, виночки, хорошэ́ одитые, у беломy, — русалка и ўсё. То ж воны из кладбищ... Кажуть, шо умирають диты молодэнькие и нехри́шчэные, — появляюцца русалки» (Радеж).

«Волосы распущены, одёжа бела. Девочки у белых платьечках, ў веночках» (Боровое).

«Русалки — оны молодэнькие такие и оны так стрыба́ют, як заяц таки. У их таки косы доўгие и оны спивают. Як кого побачат — смеюцца... У белом були́, косы расплетяны» (Журба).

«Девочки-недоросточки, так по десять, по дванаццать лет и меньшенькие. Усё белое-белое, закрытые аж до низу марлечкою» (Копачи).

2. Девушки в свадебном наряде

«Деўчата, которы молодыми потоплящца, — русалками их зовуть... Як молода, венец накладуть на голову, так як мае жэны́тыся. Так ее убирають прамо туды, на той свет <т.е. при похоронах>. И вона буде ходыты ў етом венцэ, як вона русалка уже стане» (Нобель).

«Русалка нара́дена, як невеста. Яна врэда не чынит, — выйде, подывицца и уйде. А люди прятались од них, бо боялись. Девушка с распущчэными волосами у белом платье» (Спорово).

«Иде девушка у вэнках, косны́чках, бало, як покойничка девочку нара́живалы» (Лопатин).

<На вопрос: «Как выглядели русалки?» получен ответ об обряжании покойника>: «Их жэ колись заматывали <завязывали ноги>. Тяпер жэ обувають ў туфли да ў тапочки, а колись полотенцем беленьким або марлечкой ноги обкрутят, — да й лежить...» (Копачи).

«Красна дзеўка, распушчаны волосы, гола или ў белом» (Туховичи).

3. Старые страшные бабы

«Нихто яе ны бачыў. Так казалы, шчо страшна, доўги косы, зубы велики...» (Засимы).

«Страшная, з рогамы, з глазамы большымы, волосы длинныи» (Засимы).

«Бы жэно́чына яка стара́я. Пральныкы дэржалы ў руках. У то́е врэмья, як жнуть, появлялысь» (Лопатин).

«Косы распушчэны, цыцки висяць, гола. Хопиць <детей> и ў жыто унесе! Кудлата як ведьма» (Оздамичи).

«Ведьмы етые, русалки — одно самое! Говорать, касмата така, косы распушчэны. От, говорать, распустила косы, як русалка. На Русальну неделю памре, — русалкой стане. Тень спара́ецца, вроде, не человек — таким сталбом иде» (Барбаров).

«Люди как женшчыны, тольки валаса́ длинные растрепаны. У леси жывуть, на мо́гилках, на кладбишчах. Голые, касматы-раско́сманы» (Золотуха).

«Русалки черные, кашля́тые. Схопят женшчыну, замучат. Цыцку сваю дают, кабы сса́ла» (Золотуха).

«Абро́слые такие, першабу́тные. И женшчыны, и мужчыны кашлятые, голые, ў лесу...» (Золотуха).

«Лохматые, страшные, подвязывают на березах ветки и качаются» (Хоробичи).

«От, русалка — плахая зьвер, паганая ето вабще. На зьве́ра русалка пахожа. Русалки — ето абезьяны» (Комаровичи).

«Як ма́ўпа, женшчына, страшна такая, груд́ями могут задавить» (Дяковичи).

«Русалка з жалезными цыцками, голые, касматые. Паймають и застрыко́чуть» (Присно).

«Валаса́ растрёпаны и сама крэпка, жалезна, — железня́чка, ничем ее не разабьеш. Это та самая русалка, ведьма» (Картушино).

«Русалка, вроде, женшчына старая, старуха, такэе оборва́нэе усё. Вроде, убивае цыцкаю большой. Цыцка зализная <у нее>. Така старэ́нька, страшная» (Кострово).

«Русалки як жонки, но руки як лапы ў сабаки и шерсть на теле. У них цыцки велики были, коль встретит кого, то закидывает одну на плечо да другую — и щекочет до смерти» (Дорошевичи).

«Русалка доўгая, кошматая, рубаха на ём, с тоўкачо́м <в руках>. Можэ истолочь...» (Радчицк).

«Русалки косматые, кажуць, уже немолодые косматые женшчыны. Паймае, — цыцку ў рот запхае и задаве» (Жаховичи).

«Не йди ў жыто, бо русаўка вубежиць с ксматыми косы́ма, зализными цыцками задавить» (Жаховичи).

«Из жыта русалка вылазить и так: „Гу-у-у-гу!“ — гуде́. Косы навешала, — людына да й го́ди. Красное тело на ёй... Русалка крыкнула: корова не корова, — таким голосом коме́дным, крэпко рэвану́ла, поганым голосом... А вы́просталась, — дак здоро-о-ва!» (Злеев).

4. Нейтральный антропоморфный облик

«Русалки ў билой одежы коло воды сыдять и рашчэ́шуюцца» (Олбин).

«З зелеными распушчэными косами девушки. В зэлэ́ни одеты» (Плёхов).

<Русалки> «ў би́лом, ў косах, ко́сы билые, голо́ненькие як мати родила. Цыцки поўные, косы доўгие до пят. Вэночки сами плели соби, на голоўку клали, з воло́шки» (Берестье).

«Диўки́ ў доўгом таком одеты, косы распу́шчэны. У чо́рном, коса́ми обве́шивались распу́шчэными. Голые, а косы доўгие» (Тхорин).

«Русалки голые ходять, вочы большие, косы доўги кругом висять. Вроде, деўки, вроде, жонки. Аде́ння ў всих адна́кие: красные или белые. Русалки ўсе ў адно́м пла́тте» (Симоничи).

«Як молодая женшчына, ў белой суке́нцы, худэ́нькая. З темными волосами, з доўгими волосами, якия закрывали вочы» (Верхний Теребежов).

«Они только ў рубашках, кудлатые, распушчэны волосы» (Заболотье).

«Доўги распушчэны волосы, з косою диво́цькою. Булы й мужыкы, и бабы, и диты. Як людэ, моглы всяки буты. З воды выходылы и хутэ́нько биглы ў жыто» (Андроново).

«Косы роспушчаны, вяликие, длинныя, одеты ў белым плацци, ў вэлюни. Худая, вся ў шэрсти. Голая, с распушчэными волосами» (Гортоль).

<Детей пугали>: «Нэ ходитэ ў жыто, бо ў жыти росаўка. — Бабо, а хто ж такая росалка? — Деўка гэто! — А якая вона? — Голая, без одэжы и косы росплэ́тяны» (Лопатин).

«У русалок долгие волосы, одежа белая, долгая сорочка из полотна» (Днепровское).

«Русаўка из себя как жэншчына ў белом платте длинном, распушчэны волосы, без платка» (Жерелево).

«У русаўки русые волосы, а не чорные, и во ўсём белом, и венок на голове» (Жерелево).

«Я русаўку сама ба́чыла. Я шла так ў лесу, ба́чу: деўки таки, косы висять. Три русаўки плешчут, плешчут <в ладони>. Я токо позираю. У их нема й сорочек, тольки косы» (Выступовичи).

«Такая голая, груди великие, волосы пораспу́шчэны. Бегають по жыту и людей шлякотали» (Барбаров).

5. Полу-женщина, полу-рыба

«Красавицы-деўки, ры́бачый хвост з вады...» (Великая Весь).

«Некато́рые як человек, некато́рые з рыбачым хвостом, девушки, волосы длинные» (Плёхов).

«Русалка ў ваде живеть, как рыба. Деўка, а хвост как у рыбы. Распущенная коса» (Радутино).

«Котра людина втопиться на Русальный тыждень, стае русалкою. Русалка половина як людына, а половина як рыба. Выходыть з воды, иде в жыто» (Ремчица).

«Колись одна тётка ходила, щавель сбирала на Зэлэну нэдилю. <Видит>: багато деўчат бегают, спивают, кружацца, хоровод водят. Она разобрала, шчо у них не ноги, а хвосты рыбьи, — то русалки» (Дягова).

IV. Время и место появления и исчезновения русалок

1. Время и место появления

«На мо́гилках русавки гуляють, ў жите сидять, ў воде» (Великая Весь).

«Появлялись летом, когда сонце сядет. Вечером ў девять часоў. Днём не видать их... Зимой русаўки на дне <водоемов> сидят» (Радутино).

«Появляются чы ў ле́се, чы ў жыте, ў мо́гилок. Більш всего ў ли́те, ў мае, ў по́ўдня и пивно́чы» (Олтуш).

«Як жыто кви́тыть — тада <русалки> ка́жуцца. Показуются рэдко. Дивчатки небольшые, годочка чэтыры-пьять. Как сонце сходит, — они выходют. У белом у всём, у веночку» (Олтуш).

«На Трое́цком ты́жню выходять русаўкы з-под зэмли» (Олтуш).

«Русаўки ў поли бегали на На́ўску Тры́йцу. Як квиту́е жыто, то ходять» (Одрижин).

«Як рясу́е жыто — тоди русалка ходэ́ла. На мэжэ́, ў жы́це, на кладбишчы, ў лиси появляецца» (Ополь).

«Тольки ў жыти, як жыто красу́е» (Спорово).

«Тых русалочок можно ў день побачыть, як жыто йе. Як цвитки ростуть по жы́тови» (Радеж).

«Як жыто красу́е, цвите, кауть, росаўка ходыть. Говора́ть, разодетая бы деўка, як помрэ <т.е. в свадебном наряде>» (Лопатин).

«Росаўки — шчо ляка́лы ў жыти. С коса́ми большыми, ўся ў косах. И мэча́ <палка, пест> така́ ў ей була, ўроди, ў руках. <Появлялась> ў день, ў двана́ццать часоў дня, — это ў ей прогу́л ў дванаццать часоў» (Лопатин).

«Шчэ их бачылы на мо́глицах ни́ччу, колы хто вмыраў и на други дэнь» (Андроново).

«Выходить ў дэ́сять цы у дэ́вьять часоў, пошла гуля́ючы, и вона до дванаццати часоў гуляе, мае право гулять. А ў дванаццать иде на свае место» (Радчицк).

«Можно увидеть ў двена́ццать часоў дня русаўку, када́ жыто красу́ецца — ихня гулянка: гудять, пишчать, крычать» (Картушино).

«У жыти буваюіть, пад рекой, на бэ́рэзи, ў лесу. Особенно на Зеле́ну нэдилю они ходять» (Дягова).

«Можно встретить больше в лесу, в болоте, в зарослях» (Жерелёво).

«Выхо́дылы <русалки> перед Святою нэдилэю ў чэтверг, а тоди до чэтверга — Русальный тыждень» (Олбин).

«У двенаццать часоў дня, ў поўдень, гэто с двенаццати до двух часоў, у гэто врэмья, ўроде, воны выходять и пугають людей» (Хоромск).

«У нас казали, шчо русаўки ў жыци, як жыто две недили колосицца, две недили цвитэ́ и две недили спе́е — у гэто врэмья русалки ў жыце. А як пожнуть жыто, то русалок нема» (Хоромск).

«Ходят вони два дне: неде́ля и понэделок, чэрэз неделю после Троицы. Понэделок называецца „Ро́зыгры“» (Журба).

«Коло мо́гилок <ходят>, по жытах, особенно як красу́е, цьвите жыто» (Журба).

«Русаўки на Три́йцу выходят з воды, а хто кажэ — ў лиса́х они жывут. Цэ Ро́зыгры, от понэдилка до понэдилка цэй Трое́ц-

кий тыждень. Диўчата нашы поехали на Трийцу по ягоды. Диўляцца оны: на бэрэ́зи дви <русалки>, и качаюцца и смиюцца. Косы роспушчэны, оны у лентах по-украиньски, по-нашэму» (Вышевичи).

«Умершие на Русальный тыждень становились русалкой. <Можно видеть> во всё врэмья, як жыто красуецца, чы як жнуть» (Возничи).

«До дваннацати часоў дня <русалки> шуга́ющца по ветках, а потом с дванаццати — уже нет. А як человека яни захватят ешчэ до дванаццати, дак яни яго зашкрябу́ть» (Золотуха).

«Колысь говорылы, шо выходылы русалкы з воды, таки з длинными волосами, таки красивые деўчатки, и ў кружку́ танцевали, и ў води танцевали. <Когда они появлялись?> Вот оно пэрэд Купалом. Голые диўчатка вылазять, красивые... Идеть промеж жыта на межы и там соби пляшуть» (Нобель).

«Ходили только на Русалный тыждень, ў жыти, ў ле́си. Збирались на дуб, дед рассказывал» (Боровое).

«Росальный тыждень — цэ после Труйцы. Тилькы ў тэ́е врэмья воны показувалиса. По жыти не можна було ходыты, ў горох не можна, — каза́ли: росаўкы та́мэка» (Червона Волока).

«Ро́зыгры — други понедилок после Тройцы, — русалки збираются кучами на поли, ў жытах, гуляють, спивають, крычать» (Тхорин).

«По корча́х лазить, и ў леси, и на поли. Зловить — залоскочыть» (Тхорин).

«У тое врэмья русалки ходять, як цвите жыто» (Нобель).

«У два часа дня ходять по жыту, платочками махають. Во ўсёму белому. Вўмершие, которые утопяцца» (Нобель).

<По жыту они не бегали?> «Па жыту яны ня бегаюць. Чё яны па жыту пабегають? Яны ў двор, ў свой двор идуть. Вот как умёрла, — у свой дом ишла» (Радутино).

«Тыждень Русальный перед Трийцею, — и мэрци ходять поскризь по жыту. Особенно, казалы, ў по́ўдне ходылы русалкы. Тильки тыждень оны ходылы колись...» (Щедрогор).

«У час дня, як само и ў час ночы русалку можна побачыть» (Щедрогор).

«Як жыто квиту́е, то русалки ходять» (Любязь).

2. Время и место исчезновения

<Куда уходили русалки?> «На свое место, до мэрлых идуть уже ж воны. Откуль пришли, туды они и пóшли» (Копачи).

«Русалки, як Русална неделя кончаецца, идут ў леса и нихто их не бачыт. Они один раз ў году» (Барбаров).

«До самих Купалок <до Иванова дня> стыркають крапиву, штобы яны ў окно не лезли. После Ивана Купального их няма» (Хоробичи).

«После Руса́лок <т.е. после Русальной недели> их нет ни на берёзе, ни на вербе. Казали, ў воду уходили, ў бор» (Хоробичи).

«У воду уходили через тыждень у понедилок после Троицы» (Макишин).

«После Русального тыжня уходили до дому: ў землю, ў гроб, ў воду» (Днепровское).

«Тыи нядели прайдуть, як жыто асыпецца и стане поспевать, — русаўки уходят ў лес, ў болота» (Картушино).

«Зимой <русалки> уходят на кладбище, лежать ў гробу. Ена являецца, а труп ее там ляжыть <в могиле>» (Радутино).

«Уходят ў мóгилки, де похорóнены» (Журба).

«Пэрэд Трийцею ў пьятныцю выхóдылы, а писля Трийцы назад на мóглицы шли» (Любязь).

3. Общие сведения о появлении и исчезновении

«Як Сёмуха, ў суботу сим недиль от Великадня, — вылазят з вады русаўки да и ходят по полю. А ў вторак чэрэз тыждень идут ў воду» (Берестье).

«Вони ходят цэлый тыждень <после Троицы>. А ў понидилок ўсе сходяцца и уходят на сваю дорогу: хто утопиўся — иде ў воду, хто умрэ — иде ў свою дорогу, ў леса...» (Берестье).

«После Навской Трыйцы русалки ходят. На Русальном тыждне они ходють по полю, по льнове, по жыти. В лесу не ходють. Выходят с кладбишч, туда и уходят» (Ветлы).

«На Русавный тыждень воны цилый тыждень бувають. Од понэдилка до понэдилка. На лози́ моглы буты и ў жыти. До хаты захóдылы, то же <люди> вэчэряты ставылы русавкам... З

жыта вже выбиралиса на кладбишчэ. После Русальной недели провожалы русаўкы на мо́гилки» (Забужье).

<Русалки> «засыпають з полевыми цветами, просыпаются, когда цветы полевые зацветают. Нельзя поўз жыта, поўз воду ходить, — значит, ены там...» (Злеев).

«На Троицу русалки выходять. Умре людына ў той день, шчо русалки встають, ў чэтвэрг перед Троицею, — и станут русалкой. После обида ничо́го не робылы. У Сухый чэтверг <следующий после Троицы> русалочки пересу́шуюцца и ховаюцца ў могилу. Провожають русалок» (Олбин).

«Русалки живут зимой в воде, а в Русальный тыждень выходят в жито, в поле, в лес. Жито красуется, — тогда там русалки» (Хоробичи).

V. Вредоносные действия

«Русалка як нападе, дак шлеко́че, пока не умреш» (Тхорин).

«Русалки мушчын не трогали, а жэншчыну могли зашчэкотать» (Замошье).

«Ходят только один тыждень. По жытых ходят тэи русалки. З жыта выхо́дили и детей ў воду тяга́ли» (Рясное).

«Як девочку поймают дак залоскочут аж до смерти» (Рясное).

«<Русалка сбивает с пути> «Буде выйде диўка до часу на Русальной неделе, то и дорога знакома, а русаўка завертить... Одна так и заблудилась» (Вышевичи).

«Года тры назад русаўки утя́гли девочку на Трое́цком тыжни, етыми праздниками... Та девочка утопилась» (Вышевичи).

«Ко́лись по жыту ходили, як жо́нки молодые, неодетые були́, а волосы так распущеные... Если прижме к своим грудям, дак задушит человека» (Дяковичи).

«Груди ў их велики, бутто горшок, чугун. Цыцки чорные, здаровые, — бы морские люди. Пайди тольки ў лес, — схо́пят, замучат цыцкаю ў рот, каб ссала и ссала... Ето русаўки самые» (Золотуха).

«К людям прихо́дили, шчоб наказать, к тем, хто ро́биў <т.е. не соблюдал запреты на определенные виды работ>, прихо́дили и робили зло» (Возничи).

«Як тую русаўку стрэтыш, то можут хоробою наградыты» (Ласицк).

«На Гряно́й няделе русалки ходят. Не сматри назад, а то галаву́ перекрутят назад» (Картушино).

«Нехорошо, пагано русалку побачыть. Якась неприятность буде ў роду, — може <кто-нибудь> повесицца, може утопицца. Вобщем, семейна неприятность» (Днепровское).

«Як встретишь русалку — бежы са ўсех ног: дагонить — памрешь» (Старые Боровичи).

«Се ж Русальны тыждень — русалки будут лякать. Оны як злюбять кого, — нэ чыпають, а як нэ злюбять, — залоскочуть. Каже, рогочэ чоловик, а не видно ж...» (Копачи).

«Кажуть, оны ходили да шкоду робили, — тые русалки. Жыто повминають, на горо́ди ужэ таи што поро́бицца, якая-то шкода. Дак на йих наложы́лы яке́е-то закаля́тте, шоб оны боўш нэ выхо́дили. Так от, говорать, с тых пор ужэ як тэе закля́тте пройшло, оны ужэ нэ ходять» (Копачи).

<А можно было ее прогнать?> «Ну, как жэ ты прогониш? Ена тебе зашчыкочыть. Моўча́ть, бояцца ўси. Постепенно ужэ яны перевялись са́мы» (Радутино).

«Русалкы ў жыти <сидят>, з жалезными цыцками, паймають и застрыко́чуть» (Присно).

«С кладбища вони прихо́дили... Могут залоскотать, с собой забрать» (Перга).

«Говорыли, шо так вжэ воны лякають кое-кого, зловеть, — то козы́кають» (Симоновичи).

«Як жыто вытоптано, по зелёному жыту желтые кольца бывают: ето они <русалки> ево высушивают» (Бостынь).

«В жыте русалки катаюцца, кажуть: „русалки вы́мяли жыто!» (Днепровское).

«Русалка заплятае косы <коню>. Цы ана жэньшчына, цы шчо... Заплете́ лошадь, если любить ана ее, и так лоўко, так красиво, шчо й чалавек так не спляте́. А если не нара́вицца конь, — буде аж шум стоять на ём, так гоняе» (Комаровичи).

«Если мать возьмет с собой в поле на работу дитя в колыске, — русалка подкраде́цца да во́зьме» (Загатье).

«На Ивана Купалу русалка будет по хлеву ходить да корову доить. Надо застрекать крапиву, чтобы она руки попекла» (Злеев).

«На Трое́шном тыжню я жыто жала. Бачыла: в леси на бэрози го́йдаюцца <русалки> да й усё! И по жыти ходят. Таки ў веночках, як и людэ. Баба казала, шчо як деўки, у одежы: ў якой жэ поховають, — в такой жэ и показуюцца. До ее, кажут, нэ трэ бала́каты, нэ трэ одзывацца: можут залоскотаты. Баба казала, шчо и дытя чуть нэ залоскоталы» (Журба).

VI. Полезные действия (безвредность)

«Русалку видеть — к добру. Як по́бачит хто русалку, — щасливым буде, в торговле буде хорошо» (Хоробичи).

«У жыти русалки грають, танцують, щоб цвило́, щоб урожай быў, — то оны гуляють» (Поворск).

«Як баба ро́бить на поли, а дитя ў колысце, — яна <русалка> приде́ и поколы́ше» (Дяковичи).

«Они паганого ничого не зробять, поховаюцца, — чоловик их не бачыть» (Кочище).

«Русалок не называють *нэчыста сила*, та людына щаслива, шо их побачить» (Поворск).

«Тильки праведни люди бачили русалок» (Свитязь).

«Русаўка — это достойный человек, бэзгрэшный» (Жерелёво).

«Хто почул голос русалки, то шчасли́вая, бэспе́чна жинка пэрэд Богом» (Ветлы).

«Тильки малэ́ньки диты, хорошие диты <становились русалками>. Они з раю, од Бога посла́ны. Веночкы з волошки. По жыту збирают и вьют... Летом на Ивана ходют. Как сонцэ сходит, — танцуют и поют. Хоро́шеньки! Волоса́ ў их жолтые-жолтые, блыску́чые. Они не опасные, из воды выходют...» (Олтуш).

«Хто у Бога заслу́женый, — той побачыть русалок» (Забужье).

«Як русалку побачыш, — то ты уго́дна у Бога, бо то вона пра́ведна...» (Щедрогор).

VII. Привычки, пристрастия

«Русаўки када из воды вылезуть, — поют. Насадяцца <вместе> и хо́рошэ поють. Када на сушу выходять, то ходють по жыту, а потом ў морэ уходять» (Заболотье).

«Часом збиралися русалкы ў хвойни, бралыся за рукы й почыналы спивать и гуляты» (Андроново).

«Русалка всегда ў жыти жыве: поють там, пирують... Русалки на Трое́цкой неделе гуляють ў жыти, хохочут» (Старые Боровичи).

«Кажуть, спивае <русалка>: „У мене косы, як полосы, у мене цыцки, як паляни́цки“» (Тхорин).

«Русалкы по жыту ходять на Русалном тыжни, — диўчатка бигають по жыту. После Трийцы Русалны тыждень... Спивають, танцують. Оны — кажуть — спивають: „Не кладитэ хлиб на дижку, бо не буде спо́ру“. Танцують по жыту и приспе́вують. Так оны росу позбивають на жы́тове, шчо так гуляють, — росы не буде там. Это йих така до́ўжность: от, Русалны тыждень — и воны му́сять гуляты по жыти. <Откуда они приходят?> Оны з зэмли, мо, с кладбишч ходять...» (Нобель).

«Ў ее́ до́ўги косы. Влезе на ду́ба, лезе русаўка та, кажуть, вельми высоко на дерево. Да пужала людей» (Симоничи).

«У жыте русалки лякают, у долони ля́скают» (Рясное).

«Сяде на дерево и шуга́ецца, и пе́е, пе́е! Ўсюду были, — и на воде, и на деревьях» (Золотуха).

«Чы ў поле, чы на дереве шуга́лись. За го́лле ухопяцца да и колышуцца. Голые, не надетые...» (Золотуха).

«Играна́я неделя, — их тады бачат, а боле <в другое время> их не бачат. Як умрут, — и гуляют. У одёже, все раско́сманые були. Па лесу ены шуга́лись, аж лес трэшчыть, за дерево учэпяцца...» (Золотуха).

«Уме́рло нехры́шчэнэ дитя на Русальном тыжни, ў Пятроўку, — и ено пошло ў русалки. Дак люди жнуть жито, а оне качаються на беро́зе да кажуть: „Мене мати породила, нехрышчэ́ну положила“» (Верхние Жары).

«Русалка ў жыци калышецца, касмата. Яны ў жыци, кали красу́ецца жыто, на арэ́ли калышуцца» (Великий Бор).

«Голые, как девки. Волосы длиннющие. Сидят на березах, сидят и качаются... Подвязывают на березах снизу ветки и катаются» (Хоробичи).

«По дубáх <русалки> лазили. Косы распущены, цыцки великие. На Троицу <их> бачат. По лесу ходили. Груша стояла, дак кýгалася русалка по ней, с дитём малéньким» (Дяковичи).

«Яни голые хадили, ў косах. Ў лесу, де бярёзы длинные, тонкие стоять, — ани чапляюцца, делаюць арэ́ли <т.е. качели> и калышуцца. Звьяжуть гóлля и калышуцца» (Картушино).

«Русаўки калышуцца на крястах на кладбишчэ ў дванаццать часоў ночи» (Картушино).

«Русальные берозы, — на них русалки качаються <т.е. на березах, ветки которых свисают до земли>» (Хоробичи).

«На деревьях сидели. Гутáютца, калышуцца. За какаты́ бярутца, за какóття — и гутáютца» (Семцы).

«Человек бачыў: на дереве калыхались. У белом в усём, на гóлле так калышуццá, да спиваюць, да крычать» (Дягова).

«Батько повел пасти коня на сенокосы. Это как раз было на Труйцу, это тые троéцкие свята, — то русаўки, булó, ходили. Так — каа — люг коло жыта, конь пасецца, а воны <русалки> стали спевати ў жыти. Спевали усякие песни, от як дéжку месишь, — на дéжку муки не сей...» (Радчицк).

VIII. Связь русалок с троицкой зеленью

«На Трийцу терник на землю ки́дали ў хату, на столе ставили наўхрэст, по стенах ставили, — шчоб русаўки не ходили ў хату» (Вышевичи).

«Опýцки (татарник) такé ставляють на óкне, липу, полынь. Цэ и ў дворе, — щоб русалки гойдáлися. Усю хату таку зелену зроблять» (Вышевичи).

«Як умруть на Троицу, дак ў гроб опýцки (татарник), полынь кладут. На кладбишчэ повесять на хрэст опуцки, полын. То уже хто умре на Троицу. Сама бачыла: опуцки коло хрэстыка прыв'яже...» (Вышевичи).

«На Троицу ў Зэлэну субботу ложица трава: цэ шчытають, шо тые русалкы ходылы, шоб ноги у их нэ колóлыся, потому шо воны ходять же бóсые. Дак шчэ ложать траву *ягур*, кладуть у хату <она лежит всю неделю>, а ў понэдилок встають рано, до сход сонця и траву тую собирають» (Днепровское).

«Шчоб русалки не завóдились, — трясуть травою ў сенцах, ў хате, и понатыкають клечáнне ад русалок: клён, липа, бероза, вербá. Не йдёт <русалка> на клечáнне» (Дягова).

«После Троицы перед Петром во дворе и в хате вешают ветки с листьями кленовыми и цвяты красивéнны, — ето русалок адганяють» (Старые Боровичи).

«Як умре <кто-нибудь в семье>, то на Трийци ставляют бэрэзы, закопають во дворе, шчоб русалка почэпилась на яе да не йшла до хаты. Стромляют бэрэзы и ў мóгилок, — русалки придут да повесюцца на тэй бэрэзи» (Выступовичи).

«Цэ на Зэлэну недилю, кажуть, ў четверг чы ў пьятницу — русалка. Дак стирать не ходили на кóпанку, на рэчку. Липу стрекáли, лепéху бросали на пол, шоб русалки не ходили» (Олбин).

IX. Запреты Русальной недели

«У свято нэ робылы. Тот, хто робить ў свято — на умэрлых Трийцю, на умэрлых Пасху — хто робить, дак русалки на поли полякáють» (Ветлы).

«На Русалаўны тыждень тры дни нэ можно ў поли робить, бо буде вялики дождь, град и пабьé ўсё ў поли» (Оброво).

На Русальной неделе говорили: «Нэ буду робити, бо русáвалкы идуть ў зэмлю... Нельзя полоть на огороде, бо русáвалкы повырвут» (Оброво).

«Крый Боже, на Рóзыгры почынать робити <в поле>. Рóзыгры это их дэнь був, етых русáвок» (Ласицк).

«У понедельник <на Русальной неделе> уже никто ничого нэ рóбыть. Кажуть, русалки выходять. Нэ роблять, пока яны нэ выберуцця <т. е. пока не уйдут>» (Вышевичи).

«В Русальницу бабы боялись идти полоть, бо, кажуть, русаўкы залоскóчуть» (Забужье).

«Жинка полола лён на Русальный тыждень. Тильки вона сполола, — выйшла хмара, грим, ветер и всэ спалы́ло... Нэ можна полоты на Руса́льнице. Руса́льница — то мэ́рлы ходять» (Ветлы).

«Детей лякали: Не йди ў жыто, бо там русалки. Ў жыти, вроде, жили...» (Плёхов).

«На Русальны тыждень дети не выхо́дили з дярэўни ни ў лес, никуда! Боялись русалок. После Русального тыжня уже воны <русалки> не ходили. Чорт знае, де уже воны <девались>» (Стодоличи).

«Русалны тыждень, воло́шка цвите́, — не йдэ жэншчына ў лес по ягоды. У жыто не ходи́!» (Стодоличи).

«Это перед Труйцей Русална недиля, — кажуть. Они <русалки> уже гуляють. Вот, по ягоды ходили, а то — Русальны тыждень наступае: не можно идти тады, бо они збираютца тады да пужають. Не можно идти ў лес на Русальну недилю» (Барбаров).

«На Русальны тыждень не можна тычкы́ на горох росставляты. Одэжу не можна вишати, бо русалкы побьють» (Любязь).

«Нельзя купаться на Купала, — утоплять етые русаўки» (Радчицк).

«На Русаўки <первый понедельник после Троицкой недели> нельзя купацца, стирать, — русаўки там выку́пываюцца, можуть утопыты. На Святую неделю не стирали, штоб не утопили» (Плёхов).

«Са́мэ главнэ, шчоб ў чэтверг не купаўсь и ў лис не йшоў, и на лугах нидэ не ходыў, и па жытах... Сухый чэтвэрг называўса, або крывый» (Днепровское).

«До ее <русалки> нэ трэ бала́каты, нэ трэ одзывацца, — можуть залоскотати. Купацца нельзя було, бо ў рэчци залоскочэть русалка... А за́раз жэ их немае» (Журба).

«Боронь Божэ, шоб не шли на Русальны тыждень купацця, бо русалки утя́гнуть у воду. И на поле не йдеть, и у воду не йдеть, — бо скрозь русалки!» (Копачи).

«После Тройцы етой понэдилок называецца *Русалны дэнь*. Мыты нэ можна було и на траве нэ расстыла́лы <белье>. Кто расстилал белье на траве, — оно всё побито дырочками, от русалок. Ба́ло, стары́е люды ў гэтой понэдилок нэ пололы и нэ мылы. На полэ нэ йшлы от Трыйцы до пьятныци» (Онисковичи).

«На Русальну нэдилю и нэ пэ́руть, и нэ вишають, и одэжу нэ пидсу́шують, бо русалка побье́, диркы́ поро́бить» (Березичи).

«Не можна было стирать. Як мале́ньке дитя е, то его не купаеш» (Журба).

«Нэ трэба стираты. Цэ ў Сухый чэтвэрг одэжу пэрэсу́шивают... Цэ ў нас було́: дытя рэво́чэ и рэво́чэ. А маты надела на него рубашку, стиранную <на Русальной неделе>, — росалки его и залоскотали» (Журба).

«На Троечном тыжни стирать не можно, як диты мэ́рли е <т.е. если в роду есть умершие дети, то нельзя стирать в этот период>. Не шиют. Цые детки ходят на цем тыжне да збирают квиточки. А однэ ходит ўза́ду да плачэ, кажэ: „Моя маты шила на цым тыжне, дак мне ноги вельми ко́ле...» (Журба).

«На Русальном тыждне не можно шить. Женшчына шила, — русаўка ее замучивала, зашлокотала» (Тхорин).

«На Русальну нэдилю шить нельзя, шить да подмазывать ў хате нельзя було. Они, русаўки, можут залоскотать» (Выступовичи).

«Если будеш на Русальном тыжне шить, то русалка не буде спать давать... Русальный тыжден, чэтвэрг Су́хи на Русалном тыждене — цэ русалки. Ничого робить нэ можно! Як только будеш робить, то значит, — встретишся з русалками» (Выступовичи).

«На Русальну неделю нельзя белить, шить, узелки завьязывать, вязать не надо. Як ты чоловеку можэш пошить, а он наденет, дак ён хоть убьецца, хоть утопицца... Така буде смерть» (Выступовичи).

«На Русальном тыжню як ў кого хто вмэр, то шити нэ мона було́» (Любязь).

«Русалны тыждень попадаецца ў июни месяцы. Шить не можна. В огород нельзя ходить, бо не расти́мэ, як трэба. После Русальной недели куда яна <русалка> де́ется, — не знаем» (Стодоличи).

«На Русальной неделе не шили, не стирали, не мазали, — шоб русалок не гневить» (Возничи).

«На Ро́зыгры не шыемо, бо то, кажуть, русаўцы очы зашы́еш» (Радчицк).

«На Русальны тыждень, кажуть, нэ трэба шить, бо русалку ушиеш» (Тхорин).

«На Русалны тыждень не шыем, не мажем на дворе, шчоб русалкам очей не забрызгать глиною» (Червона Волока).

«Русальная неделя после Троицы. Не можно в речку идти купацца и не можно робить. Не шиют, бо кажут, русалку за-

шиеш, и она буде крычать, буде ноччу ходить и крычать. Одежы не вешают на ночь, бо русалка забере» (Рясное).

«На Русальны тыждень нэ можна було шити, бо вочы русалцы зашьеш» (Андроново).

<Запрет оставлять недотканными кросна на Русальной неделе> «Не оставляй на Русалны тыждень, бо русалки будуть ткать да сплутають нитки. До Русального тыжня стараюцца як можна доткть тэе кросна, аж за иконы тую навойку ховали, коб не ткали русалки» (Копачи).

«На Русального тыжня не ложись спать ў дзень и не отдыхай, — не то на том свете вони <русалки> будут дрова возить на тебе» (Днепровское).

«На Троицу спать во дворе нельзя. Кажуть, русалки будуть возить дро́ва тобою» (Золотуха).

<Запрет сажать наседку на яйца> «Я на Русальный тыждень сажала, а мене казали: „Не будеш бачыць!“ Так и було́: сажала на семнаццать, а вывелось чатырнаццать, и уси оны пропали, — нема ни о́днэга качэня́, ни о́дной курочки, ни перьев. Усих русаўка забрала. Она ў лесу жыве. Можэ забрать на ее тыждень» (Выступовичи).

X. Основные типы быличек

1. Русалка остается в доме своих родственников в течение года до следующей Русальной недели: сидит в углу, питается паром от горячей пищи; ровно через год на Троицу исчезает

«Умерла девочка на Русалны тыждень. Ну, дак на други год цэ ж знов Русалны тыждень — русалки выходять. <Одна из них пришла в дом к своей матери>. Сидела год у мами, сядить, не говорить нишчо. Мама ж та наварыть боршч, налле́. А яна ж не кушае, то ж яна тольки пару хватала, парою питалась. Просидела год, до того дня, пока русалки пришли <на землю>, а потим ў ладки заплескала: „Наши прышли! Наши прышли!“ — да и улетела» (Копачи).

«Ихаў чоловик у поле орацъ, аж там стоить череда русалок на поли. Ну, чоловик кончиў роботу и йидэ до дому. А етая русалка сила йому на воз. Чоловик прыихав у двур, волы розпряг, и русалка из возу встае. Хозяин загнаў волы в сарай да иде ў хату, и русалка за ним иде и влизла у хату и сила возле печи в кутку, на прыпечку, коло лижка. И сыдила <там> цэлый год. Высыдила до того дня, в который день еи туды прывезли <т. е. на Троицу>, и вона тоди пушла з хаты. И не пила вона там ничого и не йила. Предполагають, шчо вона з якого родства була того чоловика. Русалки вже еи до себе нэ прынялы цилый год, — то вона до нього пушла» (Стодоличи).

«У едной сэмье была ужэ народилась дытына Троéцького тыжня и ужэ диўкою помэрла опять жэ Троецького тыжня. Воны усей каждый год цей Троецький тыждень гуляють, ции русалкы. И вот цяя диўка отбилась од табуна <т.е. от группы русалок>. Ну, и батькы бачать яе <в хате>. Вона залезла на печь и сыдила год опять аж до Трийцы. Вот колы там варять éсти, поставлять от на прыпечку там шось тэ́плэ, так вона сунецца туды и нюхае ту пару. Понюхае ту пару и зноў у куток на прыпечку. Так сыдила год. Як опьять Трийця настала, год вона просыдила, вона и пошла опять туды...» (Вышевичи).

«Гулялы на колодках — таки́ гу́льбишчэ летом на Троицу. Колыску повесят и колышуцца. А на Троицу колыхацца нельзя, — русаўки будут чэпляцца... Девки и паробки гуляли, а тадэ учули, шчо русаўки идуть, — и давай текать! Усе поутекали, а диўчына одна не утекла, дак яны <русалки> ее залоскотали. Утром люди рано жэнуть чэрэду, а она сыдыть, от ну, жоўта, нэжыва людына и ўсэ! Ну, маты забрала свою дочку у хату, и знае, шчо русаўки залоскотали, дак не ховали, а цэлый год вона була у хате. У хате вона при людях не ела, при семье, а як воны поховаюцца, на двор повыходять и поставять ей страву (кашу, боршч), шчоб пара шла, — дак вона устае и хапае ротом ту пару. Нахапалась и обратно села там у запечку. И так цэлый год. А тадэ ужэ на Троицу вона ў ла́дки заляпала и кажэ: Наши идуть! — устала и пошла з русалкамы» (Дягова).

«Умэ́рла недавно деўка у суседа. На Светой <неделе> гуляють <и видят>: деўка сидить у колодца. Они забрали ее <домой>. Она за печку села и сидить. Жила до понедельника, а тады махнула рукой — и исчезла» (Дягова).

«То называецца Русалны тыждень, той самый Русалны — Тро́ешны. Ко́лись бачылы русалок на етум тыжни. Ко́лись, люди казали, от, я таку казку чула, што ехаў чэловек из работы, а она подыйшла да села на воз. Села и едзе, и едзе, и едзе моўчкы. Чэловек спыниў етые волы на дворе. Она злезла да села от ў хаци, пришла ни́шчэчки. Як наливаюць обед, она пары нагнецца да ухопиць да й зноў сядзе моўчки. Седзиць и седзиць! Той ужэ чэловек давай жалицца батюшке: „Што робить, ў мене седзиць ў хаци?“ Кажэ <батюшка>: „Ты поглянь у вокно да кажы: „Ось яке чудо-чудо, што вяселье — брат из сестрою жэницца“. Той чэловек так и сделал. А вона <русалка> ответила: „Гусьцейша кроў будзе!“ Вот вун и зноў жалицца, кажэ, такэ вона ответила да и седзиць. А <батюшка> кажэ: „Да ты юй кажи: Ох да и чудо-чудо, вяселье едзе, — кум с кумою жэницца (которые дзиця похристять)“. На ето вона <русалка> кажэ: „О, етэ чудо! Пойду и я побачу“. Да забралася, да й пошла з хаты. Это таке расказывали старые люди, а Буг ё зна, я ж не знаю» (Стодоличи).

«Поехаў дед у поле грэчку боронить и прывёз русаўку на бороне. Прыехаў он у поле, а она села на борону. Як деўка она, села и не злезае. Он притя́г ее домой. Она села на грубке (на печи), просидела до Сухого четверга, и ушла. Ничого не ела, она пару з горшков хватае...» (Челхов).

«Земля была незаклятая, таго шчо мэртвые люди ходили русалками, звали их русалками. Одна русалка жила ў семье. Обедать не обедала, ничего не ела, а всё сидить, як пряде́ть, як пряде́ть. Як семья обедать, пары наглотаецца и опять пряде́ть. А когда пришла пора ей идти, куда надо, поднялась и пошла, и клубки за нею покатилися...» (Семцы).

«Заклятия не было́ мертвецам, то приходять домой. Печку топят, и она на печке седить и па́ру хлеба́ить. Яны приходять и на печку залезуть. И лицо их (т. е. лицо тех самых умерших людей, что похоронены „без заклятия“). Как вечер, ставни закутают, шчоб яни в окна не глядели. Когда русалка появляется в доме, она кривляеть тебя как зря и кулаком будеть дразнить...» (Радутино).

2. Русалка просит у человека помощи (развязать ноги, вытащить из ноги занозу и т. п.)

«Баба иде полем. Жито по обыдви стороны. Иде ў сорочци молодэнька <русалка>, загнала ска́почку <занозу> у ногу, а баба вытягла, а вона сама не могла. Подякувала, у долони заплэскала и пушла дальше... У билому, ў сорочцы» (Олбин).

«Пошоў дед творить пчолы, пчолы колись булы на дереви у колодках. Слышит: русалки идут. Он притаился и сидит. Одна <русалка> кульга́е, кульга́е и сидае под сосною <на которой дед сидел>. Просит его: „Злезь!“ Он сидить. „Злезь, ничого тоби не будеть. Вытягни мени дэрэво, у мене ножка болить, я дэрэво загнала“. Спускаецца он з тэе сосны, вытяг ёй <занозу>, скидае сорочку, раздер рукава и завязал ёй ногу» (Вышевичи).

«На Тройцу боялись идти на луг, на поле, — скрузь, бо тыждень Трое́цкий. Рассказывали бабы: ишло́ тры дивчат убра́ных, а одна так кульга́ла, кульга́ла да й осталась. Да йшоў чоловик. Она и кажэ: „Ви́тягните мне дэрэво з ноги. Да й он ви́тяг, и она казала: „Нико́ли горя не будеш бачыть!“» (Вышевичи).

«Бабушка шла у храм. Ды́вицца: бежать рядком по полю русалки. А одна бежить и плаче, малэнька: „На шчо ж ты, матёнко, мэни ножкы нэ розвязала?“ А баба звязочку розвьязала, — и вона побежала» (Олбин).

«Як хто умре свя́тами, — не одевають долгую сорочку на того: мешает ходить. Чоловик косил у поле, русалка иде и просит, шчоб подрезали ей сорочку» (Днепровское).

«Один человек коня завёў выпасвать, а ночная пора була. Это було на Тройцу. Завёў коня да спутаў да шоў до дому. Идет вун вулицэю, шчо у село, — аж идуть, идуть девочки. Одна иде да кульга́е. А то ж ишли росаўки, тые уперо́д, одна за однэю, а одна иде з самого заду да кульга́е. Подыйшла до яго близенько да кажэ: „Дядэчко-соловейко, зними ты з мене етые пу́то. То ж моя маты не зняла з мэнэ пу́та да с пу́том мене похоронили“. А вун узяў да и зняў. Кажэ <русалка>: „Занясеш да отдай моей матэри, она жэ мэнэ похоронила, забуласа пу́ту зняты“» (Радчицк).

3. При встрече с русалкой необходимо накинуть на нее платок, отрез полотна, прикрыть ее ребенка фартуком и т. п.

«Як жала жыта женщина, а йшла русалка з дитятком, сама го́ла-наго́ла, косы пакрывали ий усё тело. Женщина злякалася, зняла з себе хвартух и платок и кинула на ее. Дак яна <русалка> и пошла. Як не кинеш на яе ничога — она гола иде — она заласко́чэ, — батько кажэ» (Хоробичи).

<При виде младенца русалки, оставленного в лесу, надо накинуть на него платок, — русалка отблагодарит рулоном полотна, который никогда не кончится> (Жерелёво).

<В благодарность за то, что женщина присмотрела за ребенком русалки, русалка одарила ее чудесным мотком полотна> «...и кажэ: „Только скольки ни будеш жить, — не раскачивай <т. е. не раскручивай до конца> все полотно. Тобе его хватит на жизнь". А женщина не удержалась, раскатала, — и всё, шчо ни шилось з того полотна, берестом стало!» (Дяковичи).

<Женщина в лесу наткнулась на ребенка русалки и укрыла его фартуком, за что получила от русалки чудесный «паста́ўчык полотна»> (Барбаров).

4. Русалка заботится о случайно забытом в поле ребенке жницы

«Пошла я ў поле да й забыла, што Трийца. Повесила дитя, погодовала, а сама — за работу. Зачула, што дитя рыго́чэ. Пишла опьять, заколыхала дитя и зноў почала ро́бить. Дитя опьять рыгочэ. Тут бачу: дйўкы коло дитя. Узяла его да й пишла до дому, а не то — залоскотали бы...» (Вышевичи).

«Жонка одна была хытрейша, а дру́га — бедна. Бедна жонка лён полола да и забыла дитя на поли. У ранци пошла корову доить и ўздумала <о ребенке>. Побигла на поле, а там дитя не плаче, лежить, забавляецца, игрушок у его багато. Прынесла до хаты — вси дывуюцца! Друга жонка бэрэ свое дитя и иде, кы́дае ёго на поли. На други день пошла ў ранци, — дитя задушо́но. То було на Русаўны тыждень. Русаўкы задушили, бо тая жонка

сама кинула <т.е. не случайно забыла ребенка, а оставила его специально ради подарков>» (Берестье).

«Выйшла молодыця жыто жати. В нэи дытюк малый. Колы той дытюк закрычэў, а вона пишла до тэи дытыны даваты цыцкы. Чуе: хтось крычыть, — а кругом никого! Аж выйшла баба у билий одэжи, мокра така жэншчына. Пройшла, нич нэ казала. У билому усёму гэть! Нэ можна йты <в поле>, як жито квитуе, бо то Русальный тыждень, — русалкы ходять» (Любязь).

«Женщина видела, как ее ребенка забавляли в поле русалки» (Кочище).

5. Требование вывешивать в течение Русальной недели одежду, принадлежащую умершей дочери

«От, ў кого поумирають малы́е, — завсегда гуляють на ету Навську Тройцу, после Тройцы ў чэтверг. То выносять одэжу, вешають де на дворе. Это русалочки будуть по жыту гулять. Оны ў ноч гуляють по жыту и ету одэжу накладають. Моя мати выно́сила, бувало, на грушу повешае... „Это, — каа, — мои девочкы прыдуть да будут убирацца да по жыту гулять, — русалкы“» (Радчицк).

«Выкыдають на ноч платьечки, хусточки выносять на двор, ў кого девочки помруть. Вона <русалка> походить, погуляе да и назад повесить. Цэ ў первый день Петровского поста... Если ў мене умерла девочка, — тую ее одежу выносять. Русаўка поро́сицца и зменивае одежу» (Радчицк).

<Родители умершей девочки вывешивают на заборе ее одежду на Ро́зыгры> «Як заручацца молодые да попаде, шчо помре которэе, — дак тоже вона ходыть и русаўкою. И расказывають, шчо уже як дочка́, например, умрэ, то старые люди николи вешають на двори платте ее. Казали, шчо было и мокрэе, — ходила <русалка> по росе...» (Ласицк).

«Уме́рла деўка на Русалном тыжни. И маци яе́ вельми стала плакаць... А як уме́рла, — не надели ей таго́ плаття, што вона хотела. Аж чэрэз некото́рэ врэмья прышла ета диўка <к своему дому>. Бра́циха доила корову ў сарае, дак вона и прышла да говорэ до ёй: „Ты мени иды прынеси тэ платте мое, я надену, бо сёдни ў нас празнык“. Та кажэ: „Маци ж будэ ругаць“.

<Пришедшая> кажэ: „Я прынесу и тоби оддам, шоб вона не бачыла, ты положиш“. И вот вона пушла, прынесла юй это платте. <Умершая> надила и пушла гуляць. Утром... вона прыносиць тэ платте, платте зама́занэ. Брациха говорыть: „Дэ ты его так замазала?“ — „Сыро було на вулицы!“. Ну, положила она тэ платте, а маци го глянула да кажэ: „Зачым ты так платте ума́зала? Это ж ии́, тои дочкы моий“. А вона говорыць: „Это ж твоя дочка́ и вумазала это платте“. — „Што ты неправ́ду говорыш!“ Та кажэ: „Як я буду корову ў вэчэри доиць, то прыдите да пусмотрите“. И вот вона пушла ў хлив, аж вот эта диўка зноў прышла... А маци ву́скочыла ж да: „Вот моя, дочэчко, ходим у хату“. Прывели ии у хату, да яна як села там, де ее посадили и окаменела... И села, сидела год — ни с места. А як вушоў год — дэ воно й ди́лося! У хате ее не стало» (Стодоличи).

«Умерла дочь на Русалном тыждне. Як помирала, казала, шчоб сподницу на нее такую га́рну наклалы. А баба наклала ей другую. Прошоў год. Вышла ее братиха ў вечери коровы доить и бачыт ту дивчынку. Вона кажэ: „Вынеси мне тую спудницу!“ А братиха: „Ты маты знаешь, вона ничого не дасть и мене заругает“. — „Вынесь тильки на ночь“. Брати́ха вынесла. Дочка́ наклала ее на себе и пошла. Наутро сподница та на ограде висить... В один день увидела та баба, шчо сподницы немае, почала крычать на братиху: „Ты ее продала чы пропила?“ Братиха кажэ: „Як я сяду ў ранци корову доить, сховайтэсь у куточку, побачыте свою сподницу!“ И бачыт <баба>: иде дочка́ ее. Вона ей: „Ох, донэчку, донэчку...“ и брык! — ўмэрла. А дивчына злякалась и стала як пень. Дойшла до хаты, села ў куто́чку. Целый год сидела. Как зноў Русалны тыждень настал, вона кажэ, скрузь окно дывыцця и кажэ: „Ужэ наши идуть!“ и вискочыла у окно» (Рясное).

6. Встреча с русалками
как следствие нарушения запрета лазить на деревья

«Ко́лись казали, шчо на Русалном тыжни, — это як Тройца, — то не можна на пчолы лезти, на ту хвою, де пчолы... Коли́ся узяў чоловек да полез улья отворить. Аж <до того> сестра его уме́рла, тогды уже русалкой була. Вот бегуць русалки, а та и кажэ: „Братко Иванко! Пудтягни свою жэнь, бо русалкы ухо́п-

ляць!“ А вун не разобраўся, не пудтя́г, а тые русаўки ухопилиса за ту вяро́ўку да побе́гли, побе́гли вяроўкою, — да там ў го́лле яго и зашлокотали. Да и упаў вон, умер. <А что такое *жэнь*?> То така веро́ўка, шо на пчолы <с ней> лезуть» (Симоничи).

«Пошоў чоловик пчолы глядець <на Русальной неделе>, аж идуць русалки. А ў його була там не́ка русаўка <в родне>, и она кажэ: „Род, род, пудыми́ пово́д!“ А вон уже и пудняў. Яго ужэ не можуть русаўки <достать>» (Симоничи).

7. Нарушение соответствующих запретов причиняет русалкам вред

«У мене тю́тка уме́рла на Русалны тыждень, дак снилосо, шчо русалкою стала. Кажэ: „Знаете, яка́ ў мене до́ўжность <т.е. статус *ходячего покойника*>, а вы мене не обули“. А мы тольки чулки надели на ноги... Ко́лись же ничо́го не було́, а постолы́ надевали на смерть. Не було ж нияких тапок, ни чэрэвиц. Дак яна кажэ: „Як вы ужэ мне погано зробили. Вы знали, яка у мене до́ўжность, а вы мене босу отправили“. Дак купляли там у одно́го дида постолы́, матка купляла да отдавала нишчым. Кажуць, отдаси́ ужэ ни́шчым, — дак до́йдецца и до яго <до умершего>. Кажэ <тетка, ставшая русалкой>: „Мене кулько ходить, мне жэ трэ ходити скрузь земли, — шчо нема ничого на ногах...“» (Копачи).

«Одна була деўка да паме́рла на Играно́й неделе. Пошли <люди> на кладбище. Бегут русалки, ги́кают да березы нагинают, шу́таюцца, смеюцца: „И-и-и-и!“ — и́хкають, рогочуть. Хто на Играно́й умре, — ў русалки попаде́. Жэншчына ту деўку спознала. Та деўка несе глёк <горшок>. „Што ж ты несеш глёк?“ — „Слёзы этые, матка слёзы налила“. Столько слёз налила <мать, оплакивая свою умершую дочь>, — не надо плакать по детям...» (Золотуха).

СПИСОК НАСЕЛЕННЫХ ПУНКТОВ,

обследованных в ходе полесских, севернорусских и карпатских экспедиций Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН

Андроново — Кобринский р-н Брестской обл.
Барбаров — Мозырского р-на Гомельской обл.
Бездеж — Дрогичинского р-на Брестской обл.
Березичи — Любешовского р-на Волынской обл.
Бельск — Кобринского р-на Брестской обл.
Берестье — Дубровицкого р-на Ровенской обл.
Билив — Ровенского р-на Ровенской обл.
Боровое — Рокитновского р-на Ровенской обл.
Бостынь — Лунинецкого р-на Брестской обл.
Бочечки — Конотопского р-на Сумской обл.
Будка — Речицкого р-на Гомельской обл.
Будзец — Железногорского р-на Курской обл.
Бычки — Дмитровского р-на Курской обл.
Великая Весь — Репкинского р-на Черниговской обл.
Великий Бор — Хойницкого р-на Гомельской обл.
Великое Поле — Петриковского р-на Гомельской обл.
Вербовичи — Наровлянского р-на Гомельской обл.
Верхние Жары — Брагинского р-на Гомельской обл.
Верхний Теребежов — Столинского р-на Брестской обл.
Веселовка — Добрушского р-на Гомельской обл.
Ветлы — Любешовского р-на Волынской обл.
Вешня — Пинского р-на Брестской обл.
Вить — Речицкого р-на Гомельской обл.
Возничи — Овручского р-на Житомирской обл.
Врублевка — Дзержинского р-на Житомирской обл.
Выступовичи — Овручского р-на Житомирской обл.
Вышевичи — Радомышльского р-на Житомирской обл.
Голубица — Петриковского р-на Гомельской обл.
Городецк — Пинежского р-на Архангельской обл.
Гортоль — Ивацевичского р-на Брестской обл.
Гостролучча — Баршевского р-на Киевской обл.
Грабовка — Гомельского р-на Гомельской обл.
Грушево — Тячевского р-на Закарпатской обл.
Детчино — Малоярославского р-на Калужской обл.
Дичня — Курчатовского р-на Курской обл.

Днепровское — Черниговского р-на Черниговской обл.
Днестровка — Путивльского р-на Черновицкой обл.
Доброводье — Севского р-на Брянской обл.
Дорошевичи — Петриковского р-на Гомельской обл.
Дружиловичи — Ивановского р-на Брестской обл.
Дубровица — Хойницкого р-на Гомельской обл.
Дубровка — Добрушского р-на Гомельской обл.
Дунаец — Глуховского р-на Сумской обл.
Дягова — Менского р-на Черниговской обл.
Дяковичи — Житковичского р-на Гомельской обл.
Жаховичи — Мозырского р-на Гомельской обл.
Желобное — Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.
Жерелево — Севского р-на Калужской обл.
Жихово — Срединобудского р-на Сумской обл.
Журба — Овручского р-на Житомирской обл.
Заболотье — Брестского р-на Брестской обл.
Забужье — Любомльского р-на Волынской обл.
Загатье — Ельского р-на Гомельской обл.
Замошье — Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Заозерная — Малоритского р-на Брестской обл.
Засимы — Кобринского р-на Брестской обл.
Заспа — Речицкого р-на Гомельской обл.
Злеев — Репкинского р-на Черниговской обл.
Золотуха — Калинковичского р-на Гомельской обл.
Игнатполь — Овручского р-на Житомирской обл.
Каменка — Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.
Камень — Пинского р-на Брестской обл.
Камка — Корюковского р-на Черниговской обл.
Картушино — Стародубского р-на Брянской обл.
Карховка — Черниговского р-на Черниговской обл.
Кирово — Наровлянского р-на Гомельской обл.
Кишин — Олевского р-на Житомирской обл.
Клышки — Шостинского р-на Сумской обл.
Клюси — Щорского р-на Черниговской обл.
Ковнятин — Пинского р-на Брестской обл.
Ковчин — Куликовского р-на Черниговской обл.
Козинки — Куйбышевского р-на Калужской обл.
Комаровичи — Петриковского р-на Гомельской обл.
Кончицы — Пинского р-на Брестской обл.
Копачи — Чернобыльского р-на Киевской обл.
Кострово — Столинского р-на Брестской обл.

Костюковичи — Мозырского р-на Гомельской обл.
Кочище — Ельского р-на Гомельской обл.
Красноселье — Хойницкого р-на Гомельской обл.
Красностав — Владимир-Волынского р-на Волынской обл.
Кривляны — Жабинковского р-на Брестской обл.
Крылос — Галичского р-на Ивано-Франковской обл.
Курковичи — Стародубского р-на Брянской обл.
Курчица — Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.
Ласицк — Пинского р-на Брестской обл.
Лисятичи — Пинского р-на Брестской обл.
Лесовое — Дубровицкого р-на Ровенской обл.
Лопатин — Пинского р-на Брестской обл.
Луково — Малоритского р-на Брестской обл.
Любязь — Любешовского р-на Волынской обл.
Людвиновка — Овручского р-на Житомирской обл.
Макишин — Городнянского р-на Черниговской обл.
Маложин — Брагинского р-на Гомельской обл.
Малоярославец — Калужской обл.
Малые Автюки — Калинковичского р-на Гомельской обл.
Малый Стидень — Костопольского р-на Ровенской обл.
Межирич — Каневского р-на Черкасской обл.
Мокраны — Малоритского р-на Брестской обл.
Мокренщина — Черняховского р-на Житомирской обл.
Мочулищи — Дубровицкого р-на Ровенской обл.
Мощенка — Городнянского р-на Черниговской обл.
Муховец — Брестского р-на Брестской обл.
Николаево — Каменецкого р-на Брестской обл.
Нобель — Заречненского р-на Ровенской обл.
Новинки — Калинковичского р-на Гомельской обл.
Новокузнечная — Лоевского р-на Гомельской обл.
Новополь — Черняховского р-на Житомирской обл.
Оброво — Ивацевичского р-на Брестской обл.
Одрижин — Ивановского р-на Брестской обл.
Оздамичи — Столинского р-на Брестской обл.
Озерск — Дубровицкого р-на Ровенской обл.
Олбин — Козельского р-на Черниговской обл.
Олтуш — Малоритского р-на Брестской обл.
Онисковичи — Кобринского р-на Брестской обл.
Ополь — Ивановского р-на Брестской обл.
Орехово — Малоритского р-на Брестской обл.
Орловка — Ямпольского р-на Сумской обл.

Осовая — Малоритского р-на Брестской обл.
Перга — Олевского р-на Житомирской обл.
Пересвятое — Речицкого р-на Гомельской обл.
Петрова Гута — Климовского р-на Брянской обл.
Пидрижье — Ковельского р-на Волынской обл.
Пирки — Брагинского р-на Гомельской обл.
Плехов — Черниговского р-на Черниговской обл.
Поворск — Ковельского р-на Волынской обл.
Присно — Ветковского р-на Гомельской обл.
Прудки — Малоярославского р-на Калужкой обл.
Радеж — Малоритского р-на Брестской обл.
Радомышль — Радомышльского р-на Житомирской обл.
Радутино — Трубчевского р-на Брянской обл.
Радчицк — Столинского р-на Брестской обл.
Ремчица — Сарненского р-на Ровенской обл.
Речица — Ратновского р-на Волынской обл.
Розтоки — Кременецкого р-на Тернопольской обл.
Руда Красна — Ровенского р-на Ровенской обл.
Ручаевка — Лоевского р-на Гомельской обл.
Рясное — Емильчицкого р-на Житомирской обл.
Сварицевичи — Дубровицкого р-на Ровенской обл.
Свитязь — Любомльского р-на Волынской обл.
Севки — Лоевского р-на Гомельской обл.
Семцы — Почепского р-на Брянской обл.
Середы — Емильчинского р-на Житомирской обл.
Симоничи — Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Симоновичи — Дрогичинского р-на Брестской обл.
Слободка — Коростышевского р-на Житомирской обл.
Слобожанка — Хойницкого р-на Гомельской обл.
Соловья — Старо-Выжевского р-на Волынской обл.
Спорово — Березовского р-на Брестской обл.
Старая Котельня — Андрушевского р-на Житомирской обл.
Староселье — Лугинского р-на Житомирской обл.
Старые Боровичи — Щорского р-на Черниговской обл.
Старые Яриловичи — Репкинского р-на Черниговской обл.
Стодоличи — Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Страдубка — Лоевского р-на Гомельской обл.
Тонеж — Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Топорище — Володарско-Волынского р-на Житомирской обл.
Туховичи — Ляховичского р-на Брестской обл.
Тхорин — Овручского р-на Житомирской обл.

Убортская Рудня — Лельчицкого р-на Гомельской обл.
Углы — Наровлянского р-на Гомельской обл.
Усоха Буда — Добрушского р-на Гомельской обл.
Харлеевка — Попельнянского р-на Житомирской обл.
Хоробичи — Городнянского р-на Черниговской обл.
Хоромное — Климовского р-на Брянской обл.
Хоромск — Столинского р-на Брестской обл.
Челхов — Климовского р-на Брянской обл.
Червона Волока — Лугинского р-на Житомирской обл.
Чудель — Сарненского р-на Ровенской обл.
Чухово — Пинского р-на Брестской обл.
Щедрогор — Ратновского р-на Волынской обл.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Агапкина 1988 — *Т. А. Агапкина.* Славянские заговорные формулы по поводу mensis // Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. М., 1988, т. 1, с. 81–82.

Агапкина 1995 — *Т. А. Агапкина.* Месячные // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995, с. 258–260.

Арнаудов 1943 — *М. Арнаудов.* Български народни празници. Хемус, 1943.

Арнаудов 1972 — *М. Арнаудов.* Студии върху българските обреди и легенди. София, 1972, т. 2.

Астахова 1928 — *А. М. Астахова.* Заговорное искусство на р. Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Т. 2. Искусство Севера. Л., 1928.

Афанасьев 1994/3 — *А. Н. Афанасьев.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994, т. 1–3.

Барjактаровић 1972 — *М. Барjактаровић.* Посмртна или накнадна свадба // Гласник Цетињских музеjа. Цетиње, 1972, књ. 5.

Беновска-Събкова 1991 — *М. Беновска-Събкова.* За русалките в българския фолклор // Български фолклор. София, 1991, кн. 1, с. 3–14.

Беновска-Събкова 1995 — *М. Беновска-Събкова.* Змеят в българския фолклор. София, 1995.

Бернштам 1979 — *Т. А. Бернштам.* Крещение и похороны кукушки // Материальная культура и мифология. Л., 1979.

БМ — Българска митология: Енциклопедичен речник. София, 1994.

Богатырев 1923 — *П. Г. Богатырев.* Стихотворение А. С. Пушкина «Гусар», его источники и его влияние на народную словесность // Очерки по поэтике А. С. Пушкина. Берлин, 1923.

Богатырев 1971 — *П. Г. Богатырев.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

Богданович 1895 — *А. Е. Богданович.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895.

Болонев 1978 — *Ф. Ф. Болонев.* Народный календарь семейских Забайкалья (2-я пол. XIX — нач. XX вв.). Новосибирск, 1978.

Булгаковский 1890 — *Д. Г. Булгаковский.* Пинчуки: Этнографический сборник. СПб., 1890.

БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.

Вакарелски 1977 — *Хр. Вакарелски.* Етнография на България. София, 1977.

Вакарелски 1990 — *Хр. Вакарелски.* Български погребални обичаи: Сравнително изучаване. София, 1990.

Веселовский 1890 — *А. Н. Веселовский.* Валькирии-Welis-Вила-Viola // Сборник ОРЯС. СПб., 1890, т. 46, № 6.

Весн. п. — Веснавые песнi: Беларуская народная творчасць. Мiнск, 1979.

Ветухов 1907 — *А. Ветухов.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания. Варшава, 1907, вып. 1–2.

Виноградова 1989 — *Л. Н. Виноградова.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской культуры // СБФ: Реконструкция древней славянской культуры (Источники и методы). М., 1989.

Виноградова 1982 — *Л. Н. Виноградова.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.

Власова 1995 — Новая Абевега русских суеверий: Иллюстрированный словарь / Сост. М. Власова. СПб., 1995.

Воропай 1991 — *О. Воропай.* Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. Київ, 1991, т. 2.

Выслоўі — Выслоўі: Беларуская народная творчасць. Мінск, 1979.

Гілевич 1973 — Песні сямі весак: Традыцыйная народная лірыка Міншчыны / Уклад. і рэд. Н. С. Гілевича. Мінск, 1973.

Гілевич 1974 — Песні народных свят і абрадаў: Беларускі фальклор ў сучасных запісах / Уклад і рэд. Н. С. Гілевича. Мінск, 1974.

Гаврилюк 1993 — *Н. К. Гаврилюк.* Міфологічні формули на тему «походження дітей»: Досвід систематизації українських текстів та інослов'янські паралелі // Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів. Київ, 1993.

Гальковский 1913 — *Н. М. Гальковский.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913, т. 1.

Гарнизов 1991 — *В. Гарнизов.* «Смърт-сватба» // Проблеми на Български фолклор. Т. 8. Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция. София, 1991, с. 147–252.

Георгиева 1983 — *И. Георгиева.* Българска народна митология. София, 1983.

Георгиева 1993 — *И. Георгиева.* Българска народна митология. София, 1993.

Гнатюк 1903 — *В. Гнатюк.* Знадоби до галицько-руської демонольогії // Етнографічний збірник. Львів, 1903, т. 15.

Гринченко 1895 — *Б. Д. Гринченко.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895, вып. 1.

Гринкова 1947 — *Н. П. Гринкова.* Обряд «вождения русалки» в с. Верейка Воронежской обл. // Советская этнография, 1947, № 1, с. 178–184.

Гура 1984 — *А. В. Гура.* Ласка (Mustela nivalis) в славянских народных представлениях. 2. // Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.

Гура 1997 — *А. В. Гура.* Символика животных в славянской народной культуре. М., 1997.

Даль 1935 — *В. Даль.* Толковый словарь. М., 1935, т. 4.

Дмитриев 1869 — *М. А. Дмитриев.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильно, 1869.

Добровольский 1903 — *В. Н. Добровольский.* Смоленский этнографический сборник. М., 1903, ч. 4.

Довнар-Запольский 1909 — *М. В. Довнар-Запольский.* Исследования и статьи. Киев, 1909, т. 1.

Ђорђевић 1953а — *Т. Р. Ђорђевић.* Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 (СЕЗб., Књ. 66).

Ђорђевић 1953б — *Т. Р. Ђорђевић.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 (СЕЗб., Књ. 67).

ЕВ — Етнографічний вісник. Київ, 1928, кн. 5.

Есенин 1961 — *С. Есенин.* Собр. соч. в 5-ти томах. М., 1961, т. 1.

Етн. зб. — Етнографічний збірник. Львів, 1897–1916.

Ефименко 1874 — *П. Ефименко.* Сборник малорусских заклинаний. М., 1874.

Ефименко 1877 — *П. С. Ефименко.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1877, ч. 1.

Жив. Ст. — Живая Старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. М., 1994–1998.

ЖС — Живая Старина. Отделение этнографии РГО. СПб., 1890–1917.

Зімов. п. — Зімовыя песні: Калядкі і шчадроўкі. (Беларуская народная творчасць). Мінск, 1975.

Завойко 1914 — *Г. К. Завойко.* Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губ. // ЭО, 1914, № 3–4.

Завойко 1917 — *Г. К. Завойко.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: Этнографический сборник. Кострома, 1917.

Зеленин 1991 — *Д. К. Зеленин.* Восточнославянская этнография. М., 1991.

Зеленин 1911 — *Д. К. Зеленин.* К вопросу о русалках: Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов // Живая Старина, 1911, вып. 3–4, с. 354–424.

Зеленин 1914 — *Д. К. Зеленин.* Описание рукописей Ученого Архива ИРГО. Пг., 1914, вып. 1.

Зеленин 1916 — *Д. К. Зеленин.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.

Зеленин 1930 — *Д. К. Зеленин.* Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских // Lud Słowiański. Kraków, 1930, t. 1, z. 2, s. 220–238.

Зеленин 1933 — *Д. К. Зеленин.* Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов // Известия АН СССР. Отд. общественных наук. Л., 1933, № 8.

Зеленин 1937 — *Д. К. Зеленин.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.

Зеленин 1994 — *Д. К. Зеленин.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913 гг. М., 1994.

Земцовский 1970 — Поэзия крестьянских праздников / Вступ. ст., сост. и прим. И. Земцовский [Библиотека поэта]. Л., 1970.

Зернова 1932 — *А. Б. Зернова.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография, 1932, № 3.

Зечевић 1981 — *С. Зечевић.* Митска бића српских предања. Београд, 1981.

Зечевић 1982 — *С. Зечевић.* Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.

Зилинский 1968 — *О. Зилинский.* Из истории восточнославянских народных игр: Кострома — Коструб // Русский фольклор. М.; Л., 1968, т. XI.

Зиновьев 1987 — Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

Златковская 1978 — *Т. Д. Златковская.* Rosalia — русалии? О происхождении восточнославянских русалий // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978.

Иванов 1907 — *П. В. Иванов.* Жизнь и поверья крестьян Купянского у. Харьковской губ. // СХИФО, 1907, т. 17.

Ивлева 1994 — *Л. М. Ивлева.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

Кабакова 1989 — *Г. И. Кабакова.* Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской. Дисс. канд. филол. наук. М., 1989. (Приложение к дисс.: Мифологические персонажи в календарной обрядности.)

Кабакова 1992 — *Г. И. Кабакова.* Дитя природы в системе природных и культурных кодов // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения — 1. М., 1992.

Кагаров 1912 — *Е. Кагаров.* Культ фетишей, растений и животных в древней Греции // Журнал Министерства народного просвещения. М., 1912, октябрь.

Карамышева 1986 — *Б. Х. Карамышева.* Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986.

КА — Карпатский Архив. Материалы экспедиций Института славяноведения РАН.

Кайсаров 1810 — *А. С. Кайсаров.* Славянская и российская мифология. М., 1810.

Календарные обычаи 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. М., 1977.

Календарные обычаи 1978 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М., 1978.

Календарные обычаи 1983 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

Каравелов 1861 — *Л. Каравелов.* Памятники народного быта болгар. М., 1861.

Карский 1916 — *Е. Ф. Карский.* Белорусы. М., 1916, т. 3.

Кедрина 1912 — *Р. Кедрина.* Обряд «крещеиия» и «похорон» кукушки в связи с народным кумовством // ЭО, 1912, № 1–2.

Килимник 1957 — *С. Килимник.* Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпег; Торонто, 1957, т. 4.

Киркор 1857 — *А. Киркор.* Этнографический взгляд на Виленскую губ. // Вестник РГО, 1857.

Киркор 1882 — *А. Киркор.* Белорусское Полесье // Живописная Россия. М.; СПб., 1882, т. 3.

Колядки — Колядки та щедрівки: Зимова обрядова поезія трудового року. Київ, 1965.

КПП — Купальскія і пятроўскія песні: Беларуская народная творчасць. Мінск., 1985.

Краинский 1900 — *Н. В. Краинский.* Порча, кликуши и бесноватые как явление русской народной жизни. Новгород, 1900.

Крачковский 1874 — *Ю. Ф. Крачковский.* Быт западнорусского селянина. М., 1874.

Криничная 1993а — *Н. А. Криничная.* Домашний дух и святочные гадания. Петрозаводск, 1993.

Криничная 1993б — *Н. А. Криничная.* Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.

Криничная 1994 — *Н. А. Криничная.* На синем камне: Мифологические рассказы и поверья о духе —«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994.

Кръстева 1996 — *Е. Кръстева.* Име и именуване в българската традиционна култура // Етнографски проблеми на народна култура. София, 1996, т, 4, с. 112–137.

Куликовский 1898 — *Г. Куликовский.* Словарь областного Олонецкого наречья в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.

Куп. п. — Купальскі пісні / Вступ. ст. А. І. Дея. Київ, 1970.

Ліс 1974 — *А. С. Ліс.* Купальскія песні. Мінск, 1974.

Латынин 1933 — *Б. А. Латынин.* Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. Л., 1933.

Левкиевская 1994 — *Е. Е. Левкиевская.* Материалы по карпатской демонологии // СБФ: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.

Левкиевская 1996 — *Е. Е. Левкиевская.* Славянские представления о способах коммуникации между тем и этим светом // Концепт движения в языке и кульутре. М., 1996, с. 185–212.

Левкиевская, Усачева 1995 — *Е. Е. Левкиевская, В. В. Усачева.* Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995, с. 153–172.

Лобкова 1997 — *Г. В. Лобкова.* Архаические основы обрядового фольклора Псковской Земли. АКД. СПб., 1997.

Логинов 1993 — *К. К. Логинов.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Макаренко 1913 — *А. А. Макаренко.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Записки РГО по отд. этнографии. СПб., 1913, т. 36.

Макашина 1982 — *Т. С. Макашина.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Максимов 1912 — *С. В. Максимов.* Нечистая сила — неведомая сила // Собрание сочинений. СПб., 1912, т. 18.

Максимов 1989 — *С. В. Максимов.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.

Максимович 1877 — *М. А. Максимович.* Дни и месяцы украинского селянина // Собрание сочинений. Киев, 1877, т. 2.

Мансуров 1929 — *А. А. Мансуров.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1929, вып. 2.

Мансуров 1931 — *А. А. Мансуров.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань, 1931, вып. 4.

Маринов 1914 — *Д. Маринов.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.

Маринов 1981 — *Д. Маринов.* Избрани произведения в два тома. Т. 1. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1981.

Маркевич 1860 — *Н. Маркевич.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малоруссов. Киев, 1860.

МБ — Міфы Бацькаўшчыны / Уклад. І. А. Васілевіч. Мінск, 1994.

Милићевић 1984 — *М. Т. Милићевић.* Живот Срба сељака. Београд, 1984.

Миф. сл. — Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1991.

Мицева 1994 — Невидими нощни гости / Подбор и научен коментар Е. Мицева. София, 1994.

ММК — Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. М., 1989.

МНМ — Мифы народов мира / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1980–1982, т. 1–2.

Морозов, Слепцова 1993 — *И. А. Морозов, И. С. Слепцова.* Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и масленица. М., 1993.

Неклепаев 1903 — *И. Я. Неклепаев.* Поверья и обычаи Сургутского края // Записки Западно-Сибирского отд. РГО. Омск, 1903, т. 30.

Невская 1980 — *Л. Г. Невская.* Погребальный обряд в Пелясе: Структура и терминология // Балто-славянские этноязыковые контакты. М., 1980.

Никифоровский 1897 — *Н. Я. Никифоровский.* Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.

Никифоровский 1907 — *Н. Я. Никифоровский.* Нечистики: Свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Вильна, 1907.

Никитина 1993 — *С. Е. Никитина.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

Нова збирка — Нова збирка народных малоруськых прыказок. Одесса, 1890.

НРК — Наш родной край. Тячево, 1930.

ПА — Полесский Архив. Материалы экспедиций Института славяноведения РАН, проводимых в 1974–1986 гг. под руководством Н. И. Толстого.

Павлова 1990 — *М. Р. Павлова.* Терминология полесского ткачества. Канд. дисс. МГУ, 1990.

Пашина 1993 — *О. А. Пашина.* Похороны кукушки и проводы русалки: Обряды весенне-летнего пограничья Восточной Брянщины // Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993.

Пашина 1995 — *О. А. Пашина.* Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины // СБФ: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995.

Петровић 1939 — *А. Петровић.* Грађа за изучавање наше народне религије // Гласник Етнографског Музеја у Београду. Београд, 1939, књ. 14.

Пирин. — Пирински край: Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.

ПМ-Г — Полевые материалы Н. К. Гаврилюк.

ПМ-Е — Полевые материалы Ф. Т. Евсеева.

ПМ-П — Полевые материалы О. А. Пашиной.

ПМ-С — Полевые материалы А. Б. Страхова.

Померанцева 1975 — *Э. В. Померанцева.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

Померанцева 1978 — *Э. В. Померанцева.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // СБФ: Генезис. Архаика. Традиция. М., 1978.

Померанцева 1982 — *Э. В. Померанцева.* Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Попов 1768 — *М. И. Попов.* Описание древнего славянского языческого баснословия. СПб., 1768.

ППГ — Пахаванні, памінкі, галашэнні. Мінск, 1986.

ПР — Подкарпатска Русь. Ужгород, 1929.

Пропп 1946 — *В. Я. Пропп.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

Пропп 1963 — *В. Я. Пропп.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.

ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983.

Радченко 1888 — *З. Радченко.* Гомельские народные песни // Записки РГО по отд. этнографии. СПб., 1888, т. 13, вып. 2.

РДС — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.

Романов 1891 — *Е. Р. Романов.* Белорусский сборник. Вып. 4. Сказки космогонические и культурные. Витебск, 1891.

Романов 1912 — *Е. Р. Романов.* Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912.

Сахаров 1989 — *И. П. Сахаров.* Сказания русского народа. М., 1989.

Санникова 1990 — [Рец.] *О. В. Санникова.* Л. Пелка. Польская народная демонология // Советское славяноведение, 1990, № 2, с. 105–107.

Санникова 1994 — *О. В. Санникова.* Польская мифологическая лексика в структуре фольклорного текста // СБФ: Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.

СбНУ — Сборник за народни умотворения. наука и книжнина. София, 1889–, кн. 1–.

СБФ — Славянский и балканский фольклор. (Серия сб. ст.). М., 1971–1995.

СДЭС — Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995, т. 1 (А — Г).

Седакова 1983 — *О. А. Седакова.* Обрядовая терминология и структура погребального обряда. Дисс. канд. филол. наук. М., 1983.

Седакова 1990 — *О. А. Седакова.* Тема «доли» в погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990.

Симонсуури 1991 — *Л. Симонсуури.* Указатель типов и мотивов финских мифологических рассказов. Петрозаводск, 1991.

Смирнов 1920 — *Вас. Смирнов.* Народные похороны и причитания в Костромском крае // Труды Костромского общества по изучению местного края. Кострома, 1920, вып. 15.

Смирнов 1927 — *Вас. Смирнов.* Народные гадания Костромского края (Очерк и тексты) // Четвертый этнографический сборник. Кострома, 1927.

Смирнов 1981 — *В. А. Смирнов.* Обряд «крещения» и «похорон кукушки» // Русский фольклор. Л., 1981, т. 20.

Соколова 1979 — *В. К. Соколова.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — нач. XX в.). М., 1979.

Соколовы 1915 — *Б.* и *Ю. Соколовы.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.

Софронова 1989 — *Л. А. Софронова.* Категория любви в культуре романтизма // О просвещении и романтизме: Советские и польские исследования. М., 1989.

Софронова 1992 — *Л. А. Софронова.* Польская романтическая драма (Мицкевич, Красиньский, Словацкий). М., 1992.

СРНГ — Словарь русских народных говоров / Под ред. Ф. П. Филина. Л., 1965–, вып. 1–.

Сухарева 1986 — *О. А. Сухарева.* Празднества цветов у равнинных таджиков (конец XIX — нач. XX в.) // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986.

СХИФО — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков, 1886–1914. Т. 1–21.

СЭ — Советская этнография. М., 1931–1991.

Тавлай 1986 — *Г. В. Тавлай.* Белорусское Купалье: Обряд—песня. Минск, 1986.

Терещенко 1848 — *А. В. Терещенко.* Быт русского народа. СПб., 1848, ч. 1–7.

Терновская 1984а — *О. А. Терновская.* Ведовство у славян. 2. «Бзык» (мухи в голове) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984.

Терновская 1984б — *О. А. Терновская.* Пережины в Костромском крае (по материалам анкеты Культ и народное сельское хозяйство, 1922–1923) // СБФ: Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984.

Терновская 1989 — *О. А. Терновская.* Бабочка в народной демонологии славян: душа-предок и демон // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы: Проблемы культуры. М., 1989.

Токарев 1957 — *С. А. Токарев.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — нач. XX вв. М., 1957.

Толстая 1982 — *С. М. Толстая.* Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Т. XV. Типология культуры: Взаимное воздействие культур. Тарту, 1982.

Толстая 1986 — *С. М. Толстая.* Полесский народный календарь: Материалы к этнодиалектному словарю // СБФ: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986.

Толстая 1992 — *С. М. Толстая.* Магия против смерти // Балканские чтения-2: Симпозиум по структуре текста. М., 1992.

Толстой 1976 — *Н. И. Толстой.* «Плакать на цветы»: Этнолингвистическая заметка // Русская речь, 1976, № 4, с. 27–30.

Толстой 1995 — *Н. И. Толстой.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

Толстые 1981 — *Н. И.* и *С. М. Толстые.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // СБФ: Обряд. Текст. М., 1981.

Толстые 1979 — *Н. И. и С. М. Толстые.* К семантике и структуре сербских заклинаний градовой тучи // Balcano—Balto—Slavica: Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979, с. 70–75.

Тэйлор 1939 — *Э. Тэйлор.* Первобытная культура. М., 1939.

Українці — Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.

ФАГУ — Фольклорный Архив Горьковского государственного университета. Новые поступления / Сост. К. Е. Корепова. 1976–1982: Календарные обряды. Горький, 1982, ч. 1.

ФЕ — Фолклорни еротикон. София, 1993, т. 1.

Фрэзер 1983 — *Дж. Фрэзер.* Золотая ветвь. М., 1983.

Ходаковский 1974 — *З. Доленга-Ходаковский.* Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського. Київ, 1974.

Черепанова 1983 — *О. А. Черепанова.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

Черепанова 1996 — *О. А. Черепанова.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.

Чибиров 1976 — *Л. А. Чибиров.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.

Чичеров 1957 — *В. И. Чичеров.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957.

Чубинский 1872/1 — *П. П. Чубинский.* Труды этнографически-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872, т. 1.

Чубинский 1878/3 — *П. П. Чубинский.* Труды этнографически-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Спб,. 1878, т. 3.

Чулков 1782 — *М. Д. Чулков.* Словарь русских суеверий. СПб., 1782.

Чулков 1786 — *М. Д. Чулков.* Абевега русских суеверий. М., 1786.

Шейн 1887 — *П. В. Шейн.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1, ч. 1. Бытовая и семейная жизнь белорусов. СПб., 1887.

Шейн 1890 — *П. В. Шейн.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890, т. 2.

Шейн 1898 — *П. В. Шейн.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, вып. 1.

Шейн 1902 — *П. В. Шейн.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 3. Описание жилища, одежды, пищи, занятий. СПб., 1902.

Шухевич 1904 — *В. Шухевич.* Гуцульщина. Львов, 1904, т. 4.

ЭБ — Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Мінск, 1989.

ЭО — Этнографическое обозрение. М., 1889–1916.

Этн. сб. — Этнографический сборник. СПб., 1853–1864, вып. 1–6.

Этнолингвистика — Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора: Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988, ч. 1.

Baranowski 1981 — *B. Baranowski.* W kręgu upiorów i wilkolaków. Łódź, 1981.

Bartoš 1892 — *F. Bartoš.* Moravský lid: Sebrané rozpravy z oboru moravské lidovědy. Telč, 1892.

Biegeleisen 1927 — *H. Biegeleisen.* Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i praktykach ludu polskiego. Lwów, 1927.

Biegeleisen 1929 — *H. Biegeleisen.* U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogilą. Lwów, 1929.

Brückner 1892 — *A. Brückner.* Kazania husyty polskiego // Prace filologiczne. Warszawa, 1892, t. 4.

Chmielowski 1754 — *B. Chmielowski.* Nowe Ateny albo Akademia wszelkiey scyencyi pelna. Lwów, 1754.

Czerwiński 1811 — *J. L. Czerwiński.* Okolica za-Dniestrska między Stryjem i Łomnicą. Lwów, 1811.

DW — Dziennik Wileński. Wilno, 1817, t. 3.

Dworakowski 1935 — *St. Dworakowski.* Zwyczaje rodzinne w pow. Wysoko-Mazowieckim. Warszawa, 1935.

Encyklopédia 1995 — Encyklopédia l'udovej kultúry Slovenska. Bratislava, 1995, t. 1–2.

Federowski 1897 — *M. Federowski.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej. T. 1. Wiara, wierzenia i przesądy ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Kraków, 1897.

Fischer 1921 — *A. Fischer.* Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.

Fischer 1937 — *A. Fischer.* Drzewo w wierzeniach i obrzędach ludu polskiego // Lud. Kraków, 1937, t. XV, ser. 2.

Gajda 1986 — *T. Gajda.* Zanikające zwyczaje i wierzenia, związane ze śmiercią // Polska sztuka ludowa. Warszawa, 1986, t. XL, № 1–2, s. 39–44.

Gerlich 1989 — *M. G. Gerlich.* Strachy: W kręgu dawnych Śląskich wierzeń. Katowice, 1989.

Gloger 1978 — *Z. Gloger.* Obrzędy, zwyczaje i wierzenia ludowe na ziemiach nad Narwią i Biebrzą // Zygmunt Gloger — badacz przeszłości ziemi ojczystej. Warszawa, 1978.

Gorovei 1931 — *A. Gorovei.* Descîntecele românilor. Studiu de folklor. Bucureşti, 1931.

Horňácko — Horňácko: Život a kultúra lidu na Moravsko-Slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.

Horváthová 1986 — *E. Horváthová.* Rok vo zvykoch našho l'udu. Bratislawa, 1986.

Kapełuś 1971 — *H. Kapełuś.* Romantyzm i folklor // Problemy polskiego romantyzmu. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1971.

Karczmarzewski 1972 — *A. Karczmarzewski.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi Rrzeszowskiej. Rzeszów, 1972.

Karwot 1955 — *E. Karwot.* Katalog magii Rudolfa: Źródło etnograficzne XIII w., Wrocław, 1955.

Klinger 1949 — *W. Klinger.* Wschodnio-Europejskie rusałki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja Grecko-Rzymska // Prace etnologiczne. Lublin; Kraków, 1949.

Kolberg 1962/29 — *O. Kolberg.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań; Warszawa, 1962, t. 29

Kolberg 1963/31 — *O. Kolberg.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań; Warszawa, 1963, t. 31.

Kolberg 1970/54 — *O. Kolberg.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań; Warszawa, 1970, t. 54.

Komorovský 1976 — *J. Komorovský.* Tradičná svadba u Slovanov. Bratislava, 1976.

Kotula 1976 — *Fr. Kotula*. Znaki przeszłości: Odchodzące ślady zatrzymać w pamięci. Warszawa,1976.

Kowalska-Lewicka 1986 — *A. Kowalska-Lewicka*. Wyobrażenia śmierci // Polska sztuka ludowa. Warszawa, 1986, t. XL, № 1–2, s. 23–30.

Krček 1898 — *Fr. Krček*. Sobótka w Galicyi // Lud, 1989, t. 4, z. 3.

Kuret 1970 — *N. Kuret*. Praznično leto slovencev. D. IV. Zima. Celje, 1970.

Lehr 1984 — *U. Lehr*. Wierzenia w istoty nadzmysłowe // Etnografia Polska. Wrocław, 1984, t. 28, z. 1, s. 223–250.

Lehr 1985 — *U. Lehr*. Wierzenia demonologiczne // Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckigo. Kraków, 1985, s. 91–116.

Lehr 1988 — *U. Lehr*. Demon wodny, czyli rzecz o utopcu // Zaranie Śląskie. Katowice, 1988, t. 51, № 3–4, s. 330–348.

Malinowski 1987 — *J. Malinowski*. Imitacja świata: O polskim malarstwie i krytyce artystycznej drugiej poł. XIX w. Kraków, 1987.

Moszyński 1929 — *K. Moszyński*. Polesie Wschodnie: Materiały etnograficzne ze wschodniej części b. pow. Mozyrskiego oraz z pow. Rzeczyckiego. Warszawa, 1929.

Moszyński 1967 — *K. Moszyński*. Kultura ludowa Slowian. T. 2, z. 1. Kultura duchowa. Warszawa, 1967.

Mykytiuk 1979 — *B. G. Mykytiuk*. Die Ukrainischen Andreasbrauche und Verwandtes Brauchtum. Wiesbaden, 1979.

NKPP — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich. T. 1. Warszawa, 1969.

PAE — Polski Atlas Etnograficzny. Kwestionariusz do badań: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe / Oprac. J. Gajek. Wrocław, 1969.

Pawłowska 1987 — *J. Pawłowska*. Wieś Warmińska Brąswałd w woj. Olsztyńskim w lat. 1945–1967. Wrocław, 1987.

Pełka 1987 — *L. J. Pełka*. Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987.

Pietkiewicz 1938 — *Cz. Pietkiewicz*. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.

Pośpiech 1987 — *J. Pośpiech*. Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku. Opole, 1987.

Schneeweis 1961 — *E. Schneeweis*. Serbokroatische Volkskunde. T. 1. Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961.

Schulenburg 1882 — *W. Schulenburg*. Wendisches Volksthum in Sage, Brauch und Sitte. Berlin, 1882.

Sokalski 1899 — *B. Sokalski*. Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym. Lwów, 1899.

Stelmachowska 1933 — *B. Stelmachowska*. Rok obrzędowy na Pomorzu. Toruń, 1933.

Sychta 1967–1976 — *B. Sychta*. Słownik gwar Kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976, t. 1–7.

Szyfer 1975 — *A. Szyfer*. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1975.

Tomeš 1972 — *J. Tomeš*. Masopustní, jarní a letní obyčeje na Moravském Valašsku. Stražnice, 1972.

Tylkowa 1989 — *D. Tylkowa*. Medycyna ludowa w kulturze wsi Karpat Polskich. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1989.

Vančik 1969 — *F. Vančik*. Kalendářni obyčeje z Jihočeského Soběnova (Terenní vyzkum z let 1962–1963). Praha, 1969.

Václavik 1959 — *A. Václavík*. Výroční obyčeje a lidové umiění. Praha, 1959.

Wierchy — Wierchy. Rocznik, poświęcony górom i Góralszczyźnie. Lwów, 1924. R. 2.

Wojciechowska 1964 — *A. Wojciechowska*. Obrzędowość rodzinna // Stare i nowe w kulturze wsi Koszalińskiej. Poznań, 1964.

Wójcicki 1976 — *K. W. Wójcicki*. Pieśni ludu Białochrobatów, Mazurów i Rusi znad Bugu. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1976.

Zawistowicz 1929 — *K. Zawistowicz*. Obrzędowość świętojańska // Wiedza i życie, 1929, r. 4. n. 7.

Zíbrt 1889 — *Č.Zíbrt*. Staročeské výroční obyčeje, pověry, slavnosti a zabavy prostonárodní. Praha, 1889.

ZWAK — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1877–1895, t. 1–18.

ПРЕДМЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

УКАЗАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ И ИХ НАЗВАНИЙ

Учитывая проблематику книги и включенный в нее материал, автор счел целесообразным исключить из предметно-тематического указателя персонажи народной демонологии и выделить эту группу «реалий» в особый список-указатель, который сможет дать общее представление о составе упомянутых в книге мифологических персонажей и о многообразии их названий. Такое разграничение понятий реального и ирреального мира весьма условно для народной культуры и при составлении указателей разного типа трудно осуществимо, ибо весь круг персонажей, генетически связанных с душами умерших людей, мог бы включаться в указатели обоих типов (поэтому в ряде случаев даются взаимные отсылки). Публикуемый ниже список совмещает в себе принципы предметного и терминологического указателей, что определяется характером самого объекта описания, т. е. учитываются как названия демонологических персонажей, принятые в научной классификации (напр., Привидение, Горные духи, Дух-любовник), так и их языковые (диалектные) обозначения (напр., «билярка», «гаркун»). Однако во многих случаях научный термин совпадает с реальным народным названием персонажа (напр., ведьма, планетник, полудница), поэтому оказалось сложным развести (выделить разными шрифтами) сам пресонажный тип и его имя. Диалектные названия даются в обощенной и упрощенной записи (напр., «Лесовой дед» вместо *лісовий дід* или *лесавой дзед*) и при ней дается соответствующая языковая (географическая) помета; ее отсутствие означает, что персонаж принадлежит общеславянской традиции. В указателе не ставится задача идентификации персонажа, так как значение термина раскрывается на соответствующей странице книги.

Традиционная духовная культура славян
(Современные исследования)

Людмила Николаевна Виноградова

Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян

Утверждено к печати Институтом славяноведения РАН

Наборщик *Е. Штофф*
Редактор *Т. Агапкина*
Верстка *Л. Коритысская*

Корректура автора

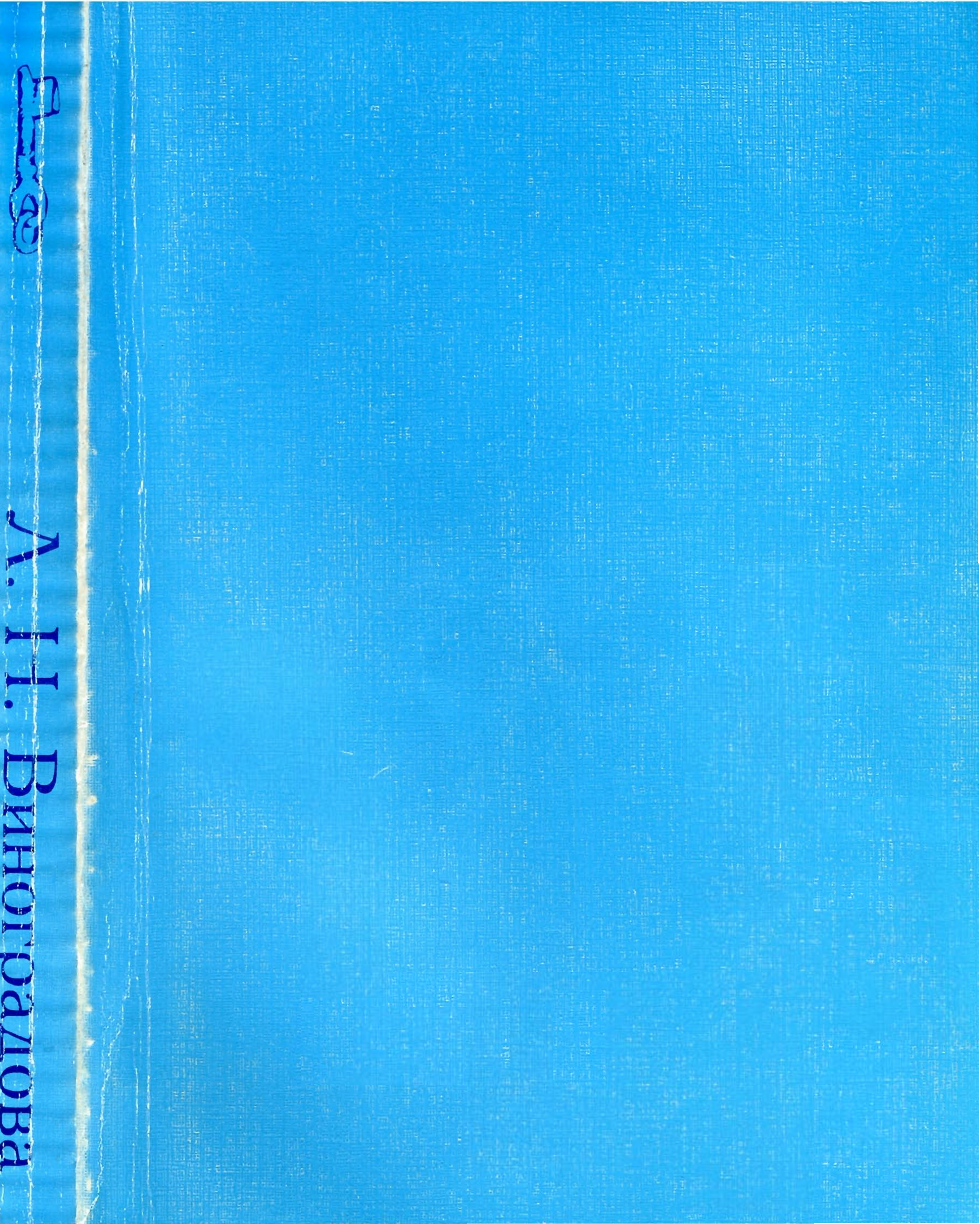
Издательство «Индрик»

По вопросам приобретения книг следует обращаться по адресу:
117334, Москва, Ленинский проспект 32-а,
Институт славяноведения РАН (для издательства «Индрик»)

тел. (095) 938-01-00
тел./факс 938-57-15
E-mail: matt@got.mmtel.ru

ЛР № 070644 от 19.12.97 г.
Подписано в печать 02.08.2000. Формат $60\times84^{1}/_{16}$. Гарнитура “Школьная”.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 27,0
Тираж 500 экз. Заказ 5659

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНИТИ,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.
Тел. 554–21–86


Л. Н. Виноградова